AVRUPA TÜRKLERİ

Toplum ve Bilim

82 GÜZ 1999

İmran Ayata **Resmî dışlanma ile vesayetçi çokkültürcülük arasında**

Ayhan Kaya **Türk diyasporasında etnik stratejiler ve 'çok-KÜLT-ürlülük' ideolojisi**

Yasemin Karakaşoğlu-Aydın **Almanya'da başörtüsü olayı**

L. Yalçın-Heckmann - H. Unbehaun **Göçmenlerin dernekleşme ve cemaatleşmesi**

Arnd-Michael Nohl **Göçmen gençlerin çok boyutlu habitisu**

Yasin Aktay **Aklın sosyolojik soykütüğü**

Nazım İrem **Muhafazakâr modernlik ve Türkiye'de Bergsonculuk**

Kevin Robins - Asu Aksoy **Derin millet ve Türk sinema kültürü**

Cemil Koçak **CHP üzerine yeni bir araştırma**

LEYLA NEYZİ, MELTEM AĞDUK-GEVREK - NİLÜFER TİMİSİ, EROL GÖKA

Toplum ve Bilim

Toplum ve Bilim

82 GÜZ 1999

İmran Ayata
Almanya'da göçmen kültürü: Resmî dışlanma ile vesayetçi çokkültürcülük arasında 6

Ayhan Kaya
Türk diyasporasında etnik stratejiler ve 'çok-KÜLT-ürlülük' ideolojisi: Berlin Türkleri 23

Yasemin Karakaşoğlu-Aydın
Almanya'da okullarda ve üniversitelerde başörtüsü olayı 58

Lale Yalçın-Heckmann - Horst Unbehaun
Fransa ve Almanya'daki göçmen Türk toplulukları: İki orta büyüklükteki şehirde dernekleşme ve cemaatleşme süreçleri 78

Arnd-Michael Nohl
Breakdans ve medrese: Göçmen gençlerin çok boyutlu habitusu 91

Yasin Aktay
Aklın sosyolojik soykütüğü: Soy akıldan tarihsel ve toplumsal akla doğru 114

Nazım İrem
Muhafazakâr modernlik, "Diğer Batı" ve Türkiye'de Bergsonculuk 141

Kevin Robins - Asu Aksoy
Derin millet: Millet sorunu ve Türk sinema kültürü 180

LİTERATÜR ELEŞTİRİSİ

Cemil Koçak
CHP üzerine yeni bir araştırma 198

İLETİŞİ / DEĞİNİ

Leyla Neyzi
Kızlara fırsat yok: Bir yaşamöyküsü anlatısının düşündürdükleri 211

Meltem Ağduk-Gevrek - Nilüfer Timisi
Yedinci Uluslararası Disiplinlerarası Kadın Kongresi ardından... 220

Erol Göka
XI. Dünya Psikiyatri Kongresi'nin ardından 227

KİTAP TANITIMI 230

Helga Rittersberges-Tılıç: "Misafir işçi"den "Almancı"ya (T. Bora)

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Ulus Baker • Necmi Erdoğan
Oğuz Işık • Orhan Koçak
Mahmut Mutman • Bülent Peker
Fuat Taymaz • Meyda Yeğenoğlu

YAYIN SEKRETERİ
Asena Günal

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

82. SAYI EDİTÖRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

İÇ BASKİ VE CİLT
Şefik Matbaası

KAPAK BASKI
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 312.425 36 00 • 312.425 20 71
Fax: 312.425 18 15

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr.

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

KAPAK: Fatoş Gencosman
KAPAKTAKİ FOTOĞRAF: Müslüman Kardeşler hip hop grubu. [Kapak malzemesi için Serkan Seymen'e teşekkür ederiz.]

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Tosun Arıcanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Sakallıoğlu / Alain Duben
Atila Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Fatma Işıkda
Huricihan İslamoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Reşat Kasaba / Ferda Keskin
Çağlar Keyder / Eser Köker
Levent Köker / Şerif Mardin
H. Ünal Nalbantoğlu / İlber Ortaylı
Oğuz Oyan / Ayşe Öncü
Doğan Özlem / Jale Parla
Mithat Sancar / Ömür Sezgin
İlkay Sunar / Burhan Şenatalar
Şirin Tekeli / İlhan Tekeli
İsenbike Togan / Zafer Toprak
İhsan Tunalı / Aydın Uğur
Galip Yalman / Faruk Yalvaç
Deniz Yenal / Zafer Yenal
Nurhan Yentürk

Bu sayıda...

Almanya'daki yüksek Türkiyeli göçmen nüfusunun 'sosyal anlamı' nedir? Onyılların eskitemediği gazetecilik şablonuyla "gurbetçilerimiz" mi? Alman politikasının soğuk ve nesnel Fordist dönem tabiriyle "misafir işçiler" mi? Türk ulusal çıkarlarına hizmet edecek bir lobi mi? Yerleşik Alman toplumuna "entegrasyon"la Türkiye'ye bağlı diyasporik konum arasında muğlâkta kalmış bir cemaat mi? Bu sorular, ya da arkasından sıralanabilecek daha mikro düzeydeki soruların merakımızın hayli uzağında olduğunu itiraf etmeliyiz. Almanya'daki Türk topluluğu, hem Türkiye'den ihraç siyasî-kültürel ayrımları hem de Almanya'da yaşadıkları toplumsal tecrübenin yarattığı farkları gözetecek olursak daha doğru bir ifadeyle Türk toplulukları üzerine Türkiye'nin insan bilimleri ortamında pez az çalışılıyor - doğrusu, hemen hiç çalışılmıyor. Oysa, bu topluluk(lar), özellikle "soydaşlarımız" ya da -bir kısmı bir zamanlar, bir kısmı henüz- yurttaşlarımız olduğu için değil ama gerçekten ilginç, verimli olabilecek bir toplumsal vak'a teşkil ettikleri için dikkat edilmeye değer olmalıydı. Hele ki yakın zamanların modası olan "kimlik" tartışmaları açısından bundan daha bereketli bir örnek olay zor bulunacağı düşünülürse... *Toplum ve Bilim*'in 82. sayısında, okurlarımızın da fazla merakını çekmeyebileceğini bile bile, bir tür vazifeşinaslıkla diyelim, ihmale uğradığını düşündüğümüz bu konuya yoğunlaştık. Bu alanda yapılacak çalışmaların, sadece bu tikel olguyla ilgili bilgilenme sağlamakla kalmayacağını, "göçmenlik", "kimlik", "ulus/allık" gibi birçok başka konu açısından yararlı olabileceğini düşünüyoruz.

İmran Ayata'nın bilgilendirici olduğu kadar polemik kıvılcımları çaktıran makalesi, "Almanya Türkleri" ve genel olarak Almanya'daki yabancıların politik ve kuramsal olarak nasıl konumlandırıldıkları üzerine bir çerçeve çiziyor. Son zamanlarda dışlama ve eşitsizlik denince gömülünen kimlik tartışmalarının unut-

turabildiği, hukukî statülere bağlı ayrım mekanizmalarının önemini hatırlatıyor. Ayata'nın polemik hedefi, "çokkültürcülük" söylemi. Yazar, bu söylemin hem pratik politik açıdan etkisiz kaldığını ve kültür endüstrisinin bir branşına dönüştüğünü, hem de ayrımcılığın gerçek mekanizmalarına karşı körleştirdiğini ileri sürüyor. (Almanya'daki muhalif göçmenlerin çokkültürcülüğe alternatif bir arayış çerçevesinde öncülük ettiği, göçmen ya da "arada" olma halini yüceltmeden "kimlik-aşırı" diyebileceğimiz bir kültürel-politik hat oluşturma girişimi olan Kanak Attak'ın manifestosunu da, Ayata'nın yaklaşımını tamamlayan bir belge olarak yayımlıyoruz.)

Ayhan Kaya'nın "Berlin Türkleri"ni "Türk diyasporası" kavramıyla ele alan incelemesi, dosyanın eksen oluşturucu diğer yazısı sayılabilir. Bu yazıda, Berlin'deki Türk göçmen topluluklarının etnik azınlık kimliği temelinde izledikleri siyasal katılım stratejilerinin gelişme ve değişme süreci tasvir ediliyor. Bu süreçte anavatan referanslı bir diyasporik mekân yaratımının belirleyiciliğine dikkat çekiliyor. Ayata gibi Kaya da, yerleşik çokkültürlülük politikalarının otantik kültürleri yüceltici ve 'kült' oluşturucu etkisini sorguluyor.

Kimlik tartışmalarının uluslararası bir tartışma nesnesi olarak 'kült'leşen başörtüsü, "Almanya Türkleri"nin kimlik sorunu bağlamında da eksik değil! Yasemin Karakaşoğlu-Aydın, Almanya okullarında ve üniversitelerinde Müslüman kız öğrencilerin başörtüsü takma hakları etrafındaki tartışmaları, esas olarak Almanya'da devletin laiklik ve din anlayışını irdelemek üzere gözden geçiriyor. Laiklik ve din anlayışının ötesinde, başörtüsünden hareketle Müslümanlık/İslâm hakkında geliştirilen kurguların politik niteliğine dikkat çekiyor. Başörtüsü "mesele"sinin, Almanya'da (da), din, laiklik ve modernlik tasavvurlarını tartışma gündemine getirdiğini görüyoruz.

"Avrupa Türkleri"nin gerçekliklerine ışık tutacak iki antropolojik-etnolojik çalışmaya yer veriyoruz. Lâle Yalçın-Heckmann ile Horst Unbehaun'un makalesi, "etnik koloni" kavramını kullanarak, Fransa ve Almanya'daki göçmen Türk topluluklarının dernekleşme ve cemaatleşme süreçlerini inceliyor. "Türk-göçmen" üst kimliğinin ne kadar fazla iç farklılaşmaya tabi olduğunu bu çalışma açıkça gösteriyor. Yazarlar, yerel (göç alan) toplumun, göçmen topluluklarının oluşumunda, biçimlenmesinde ihmal edilemez etkileri olduğunu vurguluyorlar. Arnd Michael Nohl'ün göçmen gençlik gruplarının habitus kalıplarını gözlemeye çalıştığı saha çalışması ise, göçmen grupları ve kuşakları arasındaki büyük ayrımları ve çatışmaları gösterirken, değişik göçmen gençlik grupları (ve kuşakları) ile yerli (Alman) gençlik grupları arasındaki benzeşme eğilimlerinin güçlülüğünü hatırlatıyor. Leyla Neyzi'nin "İletişi/Değini" bölümündeki sözlü tarih çalışmasını da bu öbeğe katabiliriz: Hollanda'da bir Türkiyeli göçmen kızın yaşamöyküsü anlatısından yola çıkan bu katkı, göçmenlerin cinsiyet kimliği, politika, ırkçılık-milliyetçilikler ile ilişkilerini anlamlandırışlarına dair ilginç gözlemler sunuyor.

Elinizdeki sayıda, sayı konusu dışında dört yazıya yer verdik. Nazım İrem'in *Toplum ve Bilim*'in Türk muhafazakârlığını konu alan 74. sayısındaki kapsamlı makalesinin verdiği bir sürgün var: "Muhafazakâr modernlik: Kayıp Batılı felsefi gelenekler ve Türkiye'de Bergsonculuk." Üstüne eğildiği konuda sebatlı bir işçilik sergilemeyi sürdüren İrem bu uzun makalesinde, 1930'lu yıllarda Türk muhafazakârlığının kurucu düşünürlerinin modernlik algılarını ve bu algıların açılımlarının, -yine Batı kaynaklı- "Öteki Batı" tasavvurlarıyla nasıl bir etkileşime girdiğini inceliyor. Yasin Aktay'ın akıl/rasyonellik üzerine yürüttüğü kapsamlı ve iddialı tartışma, aklı sosyolojik olarak anlamlandırma -ya da akıl üstüne bir metafizik inşa etme- çabalarının bir değerlendirmesi niteliğinde. Yazının önemli bir katkısı, bu konu havzasındaki tartışmaların, "Arap aklı" ve "İslâmî akıl" hakkındaki güncel tartışmalara bağlanarak zenginleştirilmesi. Bu iki yakanın biraraya getirilmesinin, Türkiye'deki insan bilimleri çalışmalarının 'alışkanlıkları' açısından bir eksiği gidermek anlamına geldiğini zannediyoruz. Üçüncü 'müstakil' makale, Asu Aksoy ile Kevin Robins'in, Türk sineması üstüne, vesile olabileceği tartışmalar açısından verimli yazıları. Aksoy ve Robins yazılarında, Kemalist toplumsal mühendislik projesinin ürünü "derin millet"in, Türk sinema kültürünün gelişimi üzerindeki etkisini inceliyor ve sözkonusu derin milletin, sinemanın bilgi üretimini engellediğini ileri sürüyorlar. Nihayet, "Literatür Eleştirisi" bölümünde Cemil Koçak, Hakkı Uyar'ın Tek Parti dönemi CHP'si ile ilgili monografisini, çalışmalarından bildiğimiz titizliği, ayrıntıcılığı ile büyüteç altına alıyor.

"İletişi/Değini" bölümünde iki uluslararası bilimsel toplantı değerlendiriliyor: 7. Uluslararası Disiplinlerarası Kadın Kongresi (Tromsø/ Norveç) ve 11. Dünya Psikiyatri Kongresi (Hamburg/Almanya). Meltem Ağduk Gevrek ve Nilüfer Timisi, Disiplinlerarası Kadın Kongresinin "feminist hareketin kuşakları" ve "toplumsal cinsiyet kurgusu" üzerinde odaklaşan geniş tematiğini vukufla özetliyorlar. Erol Göka ise kısa yazısında Psikiyatri Kongresi'nin içeriğinden çok, anlamına ve belki biraz da 'etiğine' dair yorumlar yapıyor.

Toplum ve Bilim'in önümüzdeki 83. sayısının (Kış 1999/2000), Osmanlı tarihi üstüne olacağını duyurmuştuk. Bu sayı, Osmanlı tarihinin ve "düzen"inin kıyısında kalanlara, merkez-dışı, iktidar-dışı unsurlara odaklanacak. Osmanlı tarihi sayımızın kalın bir cilt olacağını tahmin ediyoruz.

2000 yılında *Toplum ve Bilim*'in iki sayısının konusunun "Hukuk ve insan hakları" ile "Türkiye'de emek süreçleri ve meslek pratikleri" olacağı kesin. Ayrıca "zaman" ve "çağ" kavramları etrafında bir sayı örme düşüncemiz, kesin olmamakla birlikte, güçlü görünüyor.

Almanya'da göçmen kültürü: Resmî dışlanma ile vesayetçi çokkültürcülük arasında*

*İmran Ayata***

Toplumsal gelişmelere ilgimin oluşmasında ve sorgulamanın önemini benimsememde olağanüstü önemli rol oynayan, ilkokul üçüncü ve dördüncü sınıf öğretmenim Hasan Ayata için... Size çok şey borçluyum...

Başka Batı Avrupa devletleri gibi, Federal Almanya Cumhuriyeti de bir göçmen ülkesi haline gelmiş bulunuyor. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra göçmen işçilerin getirtilmesi, 1973'te işçi alımının durdurulmasından sonra ailelerin birleştirilmesi ve göçmenlerin kalıcı biçimde ülkeye yerleşmesi, bu göçmenlik durumunun temel belirtileridir. Buna rağmen Almanya'nın bir göçmen ülkesi olduğu, devletçe inkâr edilmektedir. Almanya'nın "iradesi hilâfına bir göçmen ülkesi" olmuş olması, siyasal açıdan hesaba katılmamak istenmektedir. Bu durum, göçmenlerin siyasal katılımlarını kısıtlayan, bireysel haklarını sınırlayan ve değişik toplumsal alanlarda dezavantajlı kılan kurumsal kriminalizasyonda kendini göstermektedir.

Hollanda, Fransa, İngiltere ya da İskandinavya'dakiler gibi başka Avrupa ülkelerinde kriminalizasyona karşı yasalar ya da göçmen yasaları yahut özel eğitim programları vb. devletin "göçmen politikası"nın standart araçları arasındayken, Almanya bu alanda açıkça nal toplamaktadır. Bu, diğer Avrupa devletlerinin yapısal ırkçı ilkelerden azâde oldukları anlamına gelmez (bkz. Balibar/Wallerstein, 1990), ancak siyasal/toplumsal düzlemde, kültür endüstrisinde ve gündelik hayatta yapılacak kıyaslamalar, belirgin farklılıkları ortaya koyar.

Yeşiller Partisinin ve SPD'nin (Alman Sosyaldemokrat Partisi) geçtiğimiz yıl yapılan genel seçimler öncesinde, örneğin yurttaşlık meselesi gibi konularda ananevî argümanları yeniden ele almaya dönük ürkek girişimleri, büyük tepkilerle karşılandı. Liberal bir yurttaşlık hukukunu gündeme getirme çabaları başarısız oldu. Muhalefetin baskısıyla kızıl-yeşil koalisyon en az iki geri adım attı. Yurttaşlık hukukundaki yeni düzenleme asla toplumsal koşullara tekabül etmi-

(*) Yardımlarından ve desteklerinden dolayı Manuela Bojadzijev'e sonsuz teşekkürler – İ. Ayata.

(**) Yazar, Frankfurt am Main.

yor ve bazı noktalarda eski düzenlemenin de gerisine düşüyor. Yeni düzenleme, "Almanya'da doğan ve ebeveyninden birisi uzun süre resmen Almanya'da ikamet eden çocuklar, doğumlarıyla birlikte Alman yurttaşlığını kazanırlar" (FAZ, 19.3.1999) saptamasını yapıyor. Jus Soli'ye kararlı ve belirtik bir geçişten imtina edilmiştir. "Almanya Kulübü"ne kimin eşit haklı üye olabileceği ya da kimin buraya uyumlanabilir olacağı ve kimin bu ölçütlere uymadığı sorusunu, yasanın çıkmasından sonra Wirtschaftswoche şöyle bir kesinlikle cevaplayabiliyordu: "Almanya yabancılarını daha iyi entegre edebilmeli ve bundan böyle göçmenlerini daha dikkatli seçebilmelidir. Belirli nitelikleri olanlar tercih edilmelidir." (14.1.1999, s. 14)

Devletin yabancıları konumlandırması

Almanya'da göçmenlerin toplumsal durumu veya ırkçılık konularıyla ilgilenen biri, sorunun ekonomik veçhesine ve öncelikle emek piyasasındaki gelişmelere bakmak zorundadır, zira Almanya'ya yönelik göç ve Federal Almanya'nın bir göçmen ülkesi olması esas itibarıyla iktisadî süreçlere bağlıdır. Federal Almanya'da yabancı işçi istihdamının, emek piyasasındaki gelişmelerle ve devletin yabancılar politikasıyla yakından ilgili olduğu, dikkat çeker. Yabancılar politikasında 1960'lı yıllardan beri "yabancı emek gücüne karşı devletin nizam verici gücü" (Ewers/Lenz, 1977: 190), sabit bir veridir. Bu güç, sözkonusu toplumsal grubun ikametinin ve çalışmasının, Yabancılar Yasası ve buna bağlı tüzük, yönetmelik ve önlemlerle düzenlenmiş olmasıyla kendini gösterir. Devletin yabancı işçilerle ilişkisi de büyük ölçüde Yabancılar Yasasıyla belirlenmiştir. Yabancılar Yasası 1965'te çıkarıldı ve büyük ölçüde NSDAP'nin (Alman Nasyonal-Sosyalist İşçi Partisi) 1938 Yabancılar Polisi Nizamnamesi'ndeki düzenlemelerin devralınmasından oluşuyordu. "Aradaki temel fark, Federal Almanya döneminde yasanın lâfzının yabancılar aleyhine ve devlet aygıtı lehine değiştirilmiş olmasından ileri gelir: 1938 Yabancılar Polisi Nizamnamesi izin ve ülkeden ihraç koşullarını yabancıların subjektif davranış biçimlerine bağlıyorken, 1965 Yabancılar Yasası'nda yabancıların ülkede kalmasına izin verilmesi ve ülkeden ihraç edilmesi 'Federal Cumhuriyetin menfatleri'ne bağlanmıştır" (Dohse 1986a: 24).

Bireysel hakların ve kişisel özgürlüklerin kısıtlanması yanında Yabancılar Yasası'nın önemli bir hükmü, Federal Almanya'da ikametin bir ikamet iznine bağlanmış olmasıdır (Yasanın 5. maddesi). 1991'deki yeni Yabancılar Yasası, yabancıların ikametiyle ilgili, sınırlı ikamet izninden zamansal ve mekânsal açıdan kısıtsız ikamet hakkına uzanan değişik kademeler formüle eder (Yasanın 28. maddesi vd.). İkamet statüsüne koşut olarak yabancıların hakları çoğalır, mamâfih ülkeden ihraç imkânı ilkesel olarak bakidir (karş. Feldhoff/Scheffer, 1993: 588 vd.). "Bir yabancı, şayet ülkede ikameti/bulunuşu Federal Almanya'nın kamu güvenliğini ve düzenini veya başka çıkarlarını haleldar ediyorsa, ihraç edile-

bilir" (Yabancılar Yasası, 45. madde, 1. bent). Bu hüküm, yabancı gençlere dönük son zamanlarda artan ve özellikle Bavyera Eyaleti tarafından başı çekilen ihraç uygulamalarının da temelidir. Bu bağlamda medyanın sahnelediği "Mehmet Vakası" geniş ilgi çekmiştir. Burada dikkat çekici olan, Almanya'da toplumsallaşmış olmasına karşın, bu "kriminal [suçlu] gencin" sürülmesi gerektiğine ilişkin mutabakattı. Kamu güvenliği ve düzeninin ve Almanya'nın diğer çıkarlarını neyin tehdit ettiğiyle ilgili olarak ise, Almanya'da ağrı eşiği giderek düşüyor görünüyor. 26 Temmuz 1999'da *Sabah* gazetesinin Almanya baskısında, Bavyera hükümetine atfen, "şimdi de 16 yaşındaki bir Türk gencini, arkadaşının çaldığı bir avuç fıstığı yediği gerekçesiyle sınırdışı etmek istiyorlar" diye yazıyordu. Devlet "çifte cezalandırma" (hukuki takibat + ülkeden ihraç) ilkesini gitgide yerleşikleştirirken, göçmen derneklerinin ve ırkçılık karşıtı örgütlerin bu durumun üzerine fazla eğilmemeleri ilginçtir. Oysa Fransa'da birkaç yıl önce çifte cezalandırma ciddi bir muhalefeti seferber etmişti.

Yabancı işçilerin salt onlara dönük yasalar ve önlemlerle kurumsal olarak kriminalize edilmeleri, özellikle "kendine özgü ve çok yanlı bağımlılıklar ve dezavantajlar içinde oldukları" durumlarda (Schulte, 1987: 49) kendini gösterir. Burada Çalışma[yı Teşvik] Yasası ve Çalışma İzni Yönetmeliği, yabancıların emek piyasasına girişlerin düzenlemede önemli araçlardır. Çalışma Yasasının 19. maddesi (1. bent), yabancı işçilerin bir işte çalışabilmek için Federal Çalışma Müdürlüğü'nden izin almaları şartını getirir; buna karşılık AB yurttaşları ve ikamet izni olan yabancılar bu düzenlemeden muaftır (karş. Feldhoff/Scheffer, 1993: 595). Diğer bütün yabancılar için, Çalışma Yasasının 19. maddesi, çalışma izninin "emek piyasasının durumuna ve gelişmesine göre" verileceğini saptar. İkamet izninin değişik türlerine benzer biçimde burada da farklılaşmalar vardır. Yabancıların emek piyasasına girişini piyasanın durumuna ve gelişmesine tabi tutma, öte yandan Almanları ve imtiyazları avantajlı kılma, literatürde "yerli önceliği" ya da "yerli imtiyazı" olarak tanımlanmıştır (Schulte, 1987: 51). Federal Çalışma Müdürlüğü'nün Mart 1993 tarihli bir iç hizmet talimatı, yerel emek piyasalarını, çalışma izni verirken, mevcut istihdam konumlarına "öncelikli işçiler"in -Almanlar, AB yurttaşları, özel çalışma iznine sahip yabancı işçiler- yerleştirilmesi seçeneğinin mevcut olup olmadığını her özgül durumda kontrol etmekle yükümlendirir (bkz. ANBA, 1994a: 100). Böylelikle Çalışma Müdürlükleri, özel çalışma iznine sahip bulunmayan yabancı işçilerin emek piyasasına girişini denetleyebilecektir. Öte yandan bir çalışma izninin verilmesi için, geçerli bir ikamet statüsünün şart olduğunu da zikretmeliyiz. "Bir işte çalışma ve bir mesleği icra etme imkânının ikamet iznine ne derece bağlı olduğunun göstergesi, ikamet izninin sona ermesi ya da başka bir biçimde geçerliliğini yitirmesi durumunda çalışma izninin de otomatik olarak fesholmasıdır." (Schulte, 1987: 64). Yabancılar Yasası ikamet izninin sona ermesiyle ilgili koşulları da düzenlediğinden, "Federal Almanya'da yaşayan yabancıların bir işte çalışma imkânları, do-

Kanat Attak Manifestosu
KANAK ATTAK* - VE İŞTE O KADAR!

Kanak-Attak sınırlar üzerinden insanlara atfedilen, deyim yerindeyse beşik kertmesi 'kimlikler'in ötesinde bir biraradalıktır. Kanat Attak pasaport ya da köken sormaz, pasaport ya da köken sorusuna karşı çıkar.

En küçük ortak paydamız, belirli insan gruplarının ırkçı atıflarla toplumsal, hukuksal ve siyasal sonuçlara yol açacak şekilde Kanaklaştırılmasına karşı çıkmaktır. Kanak Attak milliyetçilik karşıtıdır, ırkçılık karşıtıdır ve etnolojik atıflardan beslenen her türlü kimlik politikası biçimini reddeder.

İnsanları sömüren, baskılayan ve aşağılayan herkese ve herşeye doğrudan karşı çıkıyoruz. Kanak Attak'ın müdahale sahası siyasal-ekonomik egemenlik ilişkilerinin ve kültür endüstrisinin değerleme mekanizmalarının eleştirisinden Almanya'daki gündelik hayatın olgularıyla hesaplaşmaya kadar uzanır. Genel insan hakları ve temel haklardan yana çıkıyor, ama aynı zamanda bir eşitlik modeline bağlı kalmayan ve hegemonyal bir kültüre tabiyeti reddeden bir tutumu benimsiyoruz. Doğru olan, her somut durumda müzakere edilmeli ve karara bağlanmalıdır.**

Onyıllardan beri Alman-olmayanların siyasal durumuna, yaşam koşullarına ve gündelik hayatına işaret eden dernekler ve girişimler mevcut. Buna rağmen bu çabalar her grubun kendi cemaatiyle sınırlı kalıyor. Kanak Attak lobi politi-

(*) "Kanak" kelimesi için bkz. İmran Ayata'nın makalesinde 4. dipnot. "Attak", tahmin edilebileceği gibi, "hücum, saldırı"dır – ç.n.

(**) Orijinal metinde de"Almanya" diye geçiyor – ç.n.

laylı olarak ikamet haklarına ilişkin güvencesizliğin (de) belirleyiciliği altındadır." *(agy.)*

Yabancılar Yasasının, Çalışma Yasasının ya da Çalışma İzni Yönetmeliğinin kısıtlayıcı uygulamalarına girmeden, bu yasalarla devletin, yabancıların ikamet ve çalışma koşullarını istediği gibi yönlendirebileceği saptanabilir. Yabancıların konumunu, en nihayet, tek tek her yabancının sahip olduğu statü belirleyecektir. Çünkü Yabancılar Yasası "hukuksal durumların ikamet sürelerine ve milliyetlere göre kademelendirilmesini ihtiva eder. AB yurttaşı ile AB yurttaşı olmayan, AB'ye müracaat etmiş ülkelerle böyle bir müracaatı olmayan ülkeler, legal ve illegal yabancılar arasındaki ayrımlar burada önemlidir." (Kontos, 1983: 53). Bu ayrımlaştırmayla, yabancılar arasında bir hiyerarşi kurulmaktadır.

Bunun ötesinde, devletin yabancıları konumlandırışı, "sosyal devlet ilkesinden dönüş" niteliği de taşır (Dohsa, 1986b: 631). "Sosyal devlet ilkesi, piyasa ilkeselliğinin karşılayamadığı geçim risklerini telâfi etmek üzere devreye girer-

kası yapmaz, konformist göçmen politikasından kopar; hücuma dönük bir biçim ve içerikle geniş bir kamuoyuna hitap etmeyi ister. Toplumsal ve siyasal koşulların adını koymaksızın Almanya'dan yakınan, tanınma ve hoşgörü dileyenlere meydanı bırakmamanın zamanı geldi. Ne sığındıkları köşeciklerini istiyoruz onların, ne de bizi, yani seni ve beni temsil etme hakkını gaspetmeleri i kabul ediyoruz.

Diyalog kültürünün sonu

Kanak Attak'tan birçoklarının burnuna sokakların kokusu gelse de, gettoların çocuğu değildir. Gerçi otantik ve egzotik insan malzemesi peşindeki kültür endüstrisi in iz sürücüleri böyle olsun isterlerdi... En aşağıdan en yukarıya, Alman toplumunun güneşli kısmına doğru dövüşe dövüşe yükselen öfkeli genç göçmen figürü bu isteğe uygun düşer. Hiddetin üretken bir kültürel ve ekonomik sermayeye dönüşmesine dair nasıl da dokunaklı bir neoliberal hikâye anlatılabilir o zaman: Alman edebiyatı ve yerli müzik pazarı için sahici bir zenginleşme! Aman gelsinler.

Kanak Attak, "yabancı yurttaşlar günü" gibi müsamerelerle ve hümanist kampanyalarla diyaloğun ve Kanaklarla çoğunluk toplumunun barışçıl ortak yaşamının teşvik edilebileceğine inanan siyaset anlayışından kendini bilinçli olarak ayırır. Kanak Attak, hava iyiyse ve vicdan da pek bulanık değilse otomobilinin camına "Yabancılar bizi bu Almanlarla yalnız bırakmayın!" çıkartması yapıştıran bu zihniyetin, çokkültürcülüğün dostu değildir. Zaten bu modelin fazla savunucusu da kalmamıştır. Sanki bazı belediye deneylerinden daha yüksek bir statüye erişmişmiş, hatta hegemonik hale gelmişmiş gibi, Mainstream'in bazı kesimleri şimdi çokkültürlü toplumun başarısızlığa uğradığından bahsediyorlar. Bu durumda asimilasyon ve tabi olma yoluyla entegrasyon talebinden

ken, yabancılar politikası tamamen ters yönde kurulmuştur: yabancılar, piyasanın dışına düştükleri ölçüde, devletin baskıcı gücüne ve müdahalesine tabi olurlar." *(agy.)* İşlerini kaybederlerse, sağlam bir ikamet imkânından mahrumsalar veya sosyal yardıma ihtiyaç duyarlarsa, baskıcı önlemlerle karşı karşıya kalabilirler. Böylelikle burada devlet "piyasanın risklerini karşılamakla kalmaz, tersine bu riskleri baskıyı çoğaltmak için bir vesile addeder." *(agy.)*

90'lı yıllarda devletin yabancılar politikasının koyduğu ayrımlar giderek artmıştır. Bu, yabancılar topluluğunu "entegrasyona yatkın" ve "entegrasyona soğuk" diye hukuksal kayda bağlayarak ayrıma tabi tutan 1991 Yabancılar Yasasında kendini gösterir. Bir yandan "ülkeye gelişi kısıtlamaya, seyahati ve ikameti kısıtlamaya ilişkin ve ikameti sona erdirmeye ilişkin daha etkin araçlar yaratılırken, diğer yandan uzun süredir ikamet eden dar bir topluluğa haklar tanınmıştır." (Räthzel/Sarıca, 1994: 14). Yeni Yabancılar Yasasında, özellikle Almanya'da doğmuş ya da yetişmiş yabancıların yurttaşlığa alınmaları özel bir önem taşı-

de geri kalınmıyor. Kendileri o kadar açık, demokratik, melez, ironik ki zaten! Ama ya şu "Ötekiler"! Kapalı, gelenekçi, cinsiyetçi, mizahtan yoksun, fanatik - tek kelimeyle: fundamentalist. Elbette, göçmenlerin en büyük eksiği hoşgörüdür. Ve eklemlenmek istemeyenin aydınlanmış Almanya'da yeri yoktur. Hâkim bir pozisyonda otururak hoşgörü talep edilirken mevcut egemenlik ilişkileri örtbas edilmektedir. Fazla yüksek sesli eleştirilere karşı yapılan uyarılar da aynı mantığı taşır. Böylesi tepkiler hem terbiyesizcedir, bizi aydınlatanlara bakılırsa, hem de Alman çoğunluk toplumunda önyargılar oluşmasına sebebiyet verebilir. Ve bu, Almanya'daki ırkçılığın varyantlarından sadece birisidir. Cumhuriyetin Doğu'sunda milliyetçiler tarafından kurtarılmış bölgelerde bir adım daha atılmaktadır: ülke yabancılardan arındırılmalıdır, buna göre.

Siyasete giriş

Kanak Attak, yurttaş hakları ın kısmen tanınması halinde bile tasarımlarımıza asla uymayan "yabancı" statüsüne ilke olarak karşı çıkar. Herkesin pasaport ve seçme hakkı gibi şeyler elde etmesi halinde buranın hiç de dünya cenneti olacağına inandığımızdan değil... ama herkesin en azından salt biçimsel düzlemde eşit haklardan yararlanmasını zorunlu bir önkoşul sayıyoruz. Nitekim yurttaşlık, özellikle de gündelik sorunlarda ehemmiyetli, hatta bazan varoluşsal bir anlam kazanıyor. Uyuşturucu kullanımı, işsizlik ya da istenmeyen siyasal etkinlik karşısında ülke dışına sürülmekten koruduğunu düşünün, yeter. Herkesin en azından biçimsel-hukuksal açıdan eşit olması, toplumsal eşitsizliğin etkonomik nedenleri üzerine düşünmeyi ve bunlarla mücadeleyi de kolaylaştıracaktır.

Son seçimlerden beri yeni bir yapı oluşuyor. Çifte vatandaşlık imkânı -"Hôsgeldiniz yeni vatandaslar!" (*Bild* gazetesi)- muhafazakârları, ırkçıları ve sağcıları kızdırmak pahasına, faşizmden beri ilk defa devleti oluşturan halkla güyâ do-

maktadır. Bu mantığa, yurttaşlık hakkıyla ilgili yeni düzenleme bahsinde yukarda değinilmişti.

Yabancı işçiler ve emek piyasası

Göçmenlerin bir ekonomik kaynak olarak kullanılmasının tarihsel sürekliliği vardır ve bugün de geçerliliğini korumaktadır. 70'li yıllarda sosyal bilimlerde yabancı emek gücünün istihdamıyla ilgili tartışmalarda özellikle "yedek emek gücü ordusu" kavramı teorik temeli oluşturmuştu (karş. Becker vd., 1971; Geiselberger, 1972; Nikolinakos, 1972). Burada yabancıların istihdamına sadece ekonomik değil aynı zamanda toplumsal bir işlev yüklenirken, bu gruplar toplumsal sorunların nedenleri olarak kabul ediliyorlardı. Bununla ilgili olarak da "yedek ideoloji ordusu" kavramı literatüre girdi (Agnoli, 1972).

Jürgen Fijalkowski (1984: 424), yedek emek gücü ordusunu, "kendi geçimleri

güştan edinilen kader bağını, kan ilkesini biraz geriletiyor. Fakat -dikkatl- belirli göçmenlerin imtiyazlı kılınması, diğerlerinin dışlanmasıyla birlikte gider. Kızıl-yeşil koalisyon, göçle, ilticayla ve kaçakların durumuyla ilgili sorunları pas geçerek, illegal duruma düşenleri suçlu olarak damgalayan, istenmeyen kişileri Yabancılar Yasasına dayanarak ülkeden ihraç etme uygulamalarını sürdürerek, söyleyeceğini açıkça söylüyor. Bütün bunlar, nezih, tahammül edilen gruplarla arzulanmayan gruplar arasında açık veya ince bir sınır çekilmesini sağlıyor.

Vesayetçi tavırların listesi uzundur. İster yasalar ve yönetmelikler biçiminde olsun, ister yaya geçitlerindeki ya da istasyonlardaki etnolojik surat denetimleri biçiminde, bunlar insanların mekânını ve zamanını çalıyor. Bu yerli ormanda vaka-yi adiyeden hale gelmiş olan, açıkça teşhis edilebilir Kanakların bedenine, canına yönelik saldırıları bir yana bırakıyoruz. Bu saldırılar sadece Tötonik yumruk hakkının değil, daha çok devletin iltica ve ülkeden ihraç uygulamalarının neticesidir.

Çağdaş doğallık kabullerine, alışkanlıklara karşı

Irkçılık Almanya'da son zamanlarda özellikle kültüralist biçimiyle kendini gösteriyor. Başka Avrupa ülkelerindeki gibi burada da İslâm farklı ırkçılıkların yansıtma düzlemi olarak hizmet görmekte. 'Yabancı güçler içimize sızacak' fantazmasının da burada bir yeri var. Biz İslâmı homojen bir ideoloji saymıyoruz. Tümüyle reddettiğimiz örgütlü siyasal İslâmın gündelik din dersiyle pek az alâkası var. Buna mukabil anti-İslâmcılık, Federal Alman toplumunun yeni yeni-ırkçı mutabakatının temellerinden birisidir. Buna dönük atıflar, başörtüsü söyleminde yoğunlaşıyor. Bu noktada gerici politikaçılar bile ezilen kadın için duydukları merhameti keşfediyorlar - yeter ki bu ezilmişlik, ah şu gerikalmış İslâmın sırtına yıkılabilsin.

için bir ücretli emek ilişkisi peşinde olan, ancak mevcut emek-değer koşullarında emek güçlerine artık ihtiyaç duyulmayan, ama yine de ücretleri düşürmeyi sağlayabilecek bir etken olarak yahut bir büyüme sürecine girilmesi halinde çalıştırılacak işçi sayısının artırılmasını sağlayabilecek bir yedek unsur olarak hüsnükabul gören kitle" olarak tanımlar. Yani bu kavram bir yandan henüz emek piyasasına entegre olmamış toplulukları, diğer yandan konjonktürel veya yapısal sebeplerle emek piyasasından dışlanan işçileri kapsar. Yabancı emek gücü, bu kavramın etki mekanizmalarını açıklamak için iyi bir örnek olarak işlev görmüştü. Yabancı işçiler, Federal Almanya emek gücüne olan talebini kendi işgücü potansiyeliyle karşılayamadığı noktada el atabileceği bir yedek kaynağı teşkil etmişlerdi *(agy.)*. Yabancı işçilerin anlamını açıklamak için bu kavramı elverişli bulan yazarlar, ekonomik bunalım hallerinde bu grupların emek piyasasından diğerlerine göre daha fazla ve daha çabuk dışarı itildiklerini gösteren verilerden de yararlanabilmişlerdi.

Bu çalışmalar yabancı işçi istihdamının sonuçları ve emek piyasası ile yaban-

Mutlaka saldırılması gerektiğini düşündüğümüz bir başka ırkçı düşünce unsuru, halkların bileşiminin tesadüfe bırakılmaması, bir şekilde düzenlenmesi gerektiği tasavvurudur. Bu saçmalık öylesine yaygındır ki, Yabancılar Yasasında da çıkar karşımıza, bar kapısında ciddi bir suratla içerdeki "doğru bileşime bekçilik eden koruma görevlisi suretinde de. Başkalarının da nerede ve nasıl yaşayıp nerede nasıl eğleneceklerine kendileri in karar vermesinin iyi olacağına dair bir anlayış gösterenlerin dikkati de, iyi niyetli kişilerce, denetimsiz göçün meydan verebileceği sorunların baskısına çekiliyor. Birilerinin "çok az", ötekilerin "çok fazla" olması en azından tatsızlığa yol açarmış, öyle deniyor. Biz basitçe yurttaşlık haklarının veya diğer imtiyazların ilâve gruplara yayılmasını talep etmiyoruz; "içerde" ve "dışarda" arasındaki doğalmış gibi gösterilen düzenlemeyi ve hayat imkânlarının ırkçılık tarafından hiyerarşiye tabi tutulmasını sorguluyoruz.

İşte o kadar.

Temsil mi? Temsil!

Kanak Attak, iki sandalye arasında oturmak gibisinden eski zevzekliklerden gına getiren ve kültürler arasında hımbıl hımbıl 'zap' yapma saçmalığını da omurgasız postmodern mavallar sayan, değişik toplumsal kesimlerden Kanaklara bir platform sunuyor. Kanak Attak etnik kimlik atıflarını ve rollerini, "biz" ve "onlar"ı yıkmak, aşmak istiyor. Ve Kanak Attak bir köken meselesi ya da kâğıtlarla ilgili bir şey olmayıp bir tavır olduğu için, göçmen olmayanlar ve bilmemkaçıncı kuşak Almanlar da bu işe dahildir.

Bütün kuşaklardan göçmenlerin yeni bir tavrını ortaya koymak üzere ileri çıkıyoruz; müstakil olarak, yanaşmacılık ve konformizm yapmadan. "Teori, politika ve sanat pratiğinin bir karışımından yararlanıyoruz. Bu şarkı bizim.

Başlıyor. Kanak Attak!

cı işçileri ilişkisi üzerine önemli tespitler içerse de, "yedek emek gücü ordusu" yaklaşımı önemli zaaflar taşıyor - nitekim son zamanlarda yapılan çalışmalarda bu kavram artık pek kullanılmıyor. Bu açıklama tarzının önemli bir eksiği, sadece "sermayenin değerlenme mantığı"ndan hareket etmesi ve yabancı işçilerin istihdamında rol oynayan piyasa mekanizması dışındaki etkenleri, örneğin devletin rolünü, kapitalizmin değişik evrelerindeki düzenleme biçimlerini ve emek piyasasının karmaşık yapısını, yeterince gözönüne almamasıdır (örneğin Nikolinakos, 1972).

Son zamanlarda yapılan çalışmalarda emek piyasasının katmanlaşmasından bahsedilmekte. Burada hareket noktası, "farklı emek piyasalarının varlığıdır". "Her emek piyasasındaki kişi grupları kendi aralarında rekabet ederler, ancak başka katmanlardaki kişi gruplarıyla aralarında rekabet yoktur." (Räthzel/Sarıca, 1994: 20). Buna göre emek piyasası imtiyazlı-birincil ve imtiyazsız-ikincil emek piyasası olarak bölünebilir (karş. Piore, 1983). Birincil emek piyasasında, nitelik-

li işler, çalışanların görece fazla söz ve karar hakkı, işten çıkarılmaların fazla olmadığı daha güvenli iş koşulları geçerlidir. Buna karşılık ikincil emek piyasasında yetişmemiş, eğitimsiz emek gücü vardır ve çoğunlukla daha sıkı bir denetime tabidir. Çalışma tarzları otomatik ve monotondur, işten çıkarılma riski yüksektir (Räthzel/Sarıca, 1994: 20 vd.). Emek piyasasının bu şekilde bölünmesi, yabancı işçilerle Alman işçiler arasındaki farka uyarlanabilir. Buna göre emek piyasasının katmanlaşması, "yabancı işçilerin ağırlıkla, ikinci emek piyasası diyebileceğimiz bir sektörün unsurları olmasını getirmiştir." (Schulte, 1987: 39)

Emek piyasasının, istihdam sisteminde yabancı işçilerin bir toplumsal eşitsizliğe tabi kılacak şekilde ikiye bölünmesi, değişik yönlerden tartışılmıştır. Bu tartışmalarda iki akım öne çıkar (karş. Schulte, 1991: 69 vd.). "Bölüşüm tezine" göre *(agy.)*, yabancı işçilerin ağırlıkla ikincil emek piyasasında bulunmalarının nedeni, Federal Alman emek piyasasına girişlerinden sonra "istihdam hacminin daraltılmasında ilk gözden çıkarılacak olan üretim alanlarında yoğunlaşmış" bulunmalarıydı (Dohse, 1981b: 510). Bu yaklaşıma göre yabancıların Alman emek piyasasına geç girişleri, özellikle cazip olmayan ve güvensiz işlerdeki yoğun mevcudiyetlerine değil, buna koşut olarak Alman işçilerin konumunun yükselmesine yol açmıştır.

Evvelce değinildiği gibi, özellikle ekonomik gerileme ve iktisadî yeniden yapılanma evrelerinde yabancı işçilerin emek piyasasından daha fazla dışarı itildiği dikkat çeker. Örneğin 1974/75 ekonomik gerileme döneminde "yabancıların emek piyasasından dışlanma oranı yerli işçilere göre beş kat fazlaydı - hatta bazı bölgelerde yedi kat fazla." (Schulte, 1991: 70) Hizmet sektörünün genişlemesini beraberinde getiren yapısal dönüşüm sürecinde de yabancı işçiler işsiz kalma tehlikesiyle çok daha fazla karşılaştılar. Knuth Dohse (1986b: 630) 1974-1985 kesitinde yabancıların "imalat sanayilerindeki tasfiyeden bu sektördeki mevcudiyetlerinin üzerinde bir oranda etkilendiklerini, buna karşılık hizmet sektörünün büyümesinden hemen hiç faydalanmadıklarını" saptıyor.

Yabancıların neden olağanüstü yüksek bir oranda imtiyazsız emek piyasalarında yer aldıklarına dair değişik açıklamalar vardır. Kimileri niteliksizliği ve dil bilmezliği bunun sebebi olarak gösterirken, kimileri de bu grubun emek piyasasında kriminalize edilişini sebep gösterir ("Kriminalizasyon tezi", Schlute, 1991: 69). İlk görüşü savunanlar, yabancı işçilerin "toplumsal yapıları ve kültürleri" nedeniyle işle ilgili faaliyetleri hakkında yüksek beklentileri olmadığını, dolayısıyla niteliklerini geliştirmeye dönük bir motivasyondan yoksun olduklarını ileri sürerler (karş. Biller, 1989).

Emek piyasasındaki toplumsal eşitsizlikleri ve yabancı işçilerin dezavantajlarını esasen bu grubun kurumsal kriminalizasyonuna bağlayan yazarların argümanları, bana daha güçlü görünüyor. Bu dezavantajlar ve dışlama pratiği, kendisini sadece makro düzlemde (devlet düzleminde) değil işletme düzleminde de gösteriyor (Dohse, 1981b).

Devletin yabancıları yukarda tasvir edildiği gibi [istediği biçimde] konumlandırabilmesi, yabancı işçilerin istihdamının doğrudan doğruya düzenlenebileceği, idare edilebileceği geniş müdahale ve yönlendirme imkânları açıyor. Bunun somut bir örneği, iktisadî bunalımlar sırasındaki kısıtlamalardır: "Alman işçilerin önceliğini gözeterek çalışma izni prosedürünün kısıtlayıcı tarzda yürütülmesi, işsizlik parası ve işsizlik yardımı bağlanmasında kriminalize edici uygulamalar, işsizlerin ikamet hakkıyla ilgili kısıtlamalar ve geri dönüşü teşvik politikası" (Schulte, 1991: 74), yabancıların emek piyasasındaki durumunu geniş ölçüde belirler.

Göçmenlerin siyasal ifadesi - Anavatana odaklanmış politikadan diyaloğa yönelik çokkültürcülüğe

Yukarda çerçevesi çizilen, devletin yabancıları konumlandırma politikasının, göçmenlerin kendilerini siyasal olarak ifade etme biçimleri üzerinde de belirleyici etkisi vardır. Zira bu katmanda da devlet aygıtının elinde özgül müdahale araçları mevcuttur. Örneğin temel yurttaş hakları (örneğin aktif ve pasif seçme hakkı) kendilerinden esirgendiği için, göçmenlerin siyasete katılımı ancak kısıtlı ölçüde mümkündür. Kısıtlamalar göçmenlerin gündelik hayatına dek nüfuz eder. Gösteri, kampanya gibi siyasal etkinliklerin yürütülmesinde suret-i mahsusada bu toplumsal grupları hedefleyen özel düzenlemeler geçerlidir. Göçmenlerce kurulacak derneklerde bile böylesi düzenlemeler vardır. Kısacası, siyasal ifade alanlarında devletin denetim ve düzen mekanizmalarının ağırlığı vardır.

Bu, göçmenlerin kendilerini siyasal olarak ifade etmedikleri ve örgütlenmedikleri anlamına gelmez. Literatürde göçmenlerle ilgili sulugöz bir kurban resmi inatla çizilmeye devam edilse de, durum böyle değildir. "Misafir işçi" diye tabir edilen ilk kuşak, işçilik rolüne konsantre olmasına bağlı olarak, doğallıkla, siyasal ifadesini ve örgütlenmesini bu alanda biçimlendirmiştir. İşletme düzlemindeki ve sendikalardaki etkinlikler 80'li yıllara varıncaya dek siyasal direnişin önemli bir unsurudur. Göçmenler Almanya'da işçi hakları için verilen mücadelede önemli rol oynamışlardır. Bu hattın yanısıra göçmenlerin siyasal ifadesinde ikinci bir odak daha saptanabilir: "anavatan" denen ülkelerdeki siyasal gelişmelere bağlanma. Bu yönelim, siyasal kamplar boyunca cemaat politikası suretinde biçimlenen ve Almanya'dan bakarak kendi görüşü doğrultusunda "anavatan"daki durumu yorumlayan örgütlenme biçiminin oluşumunu etkilemiştir. Birçok dernek ve çatı örgütünün faaliyetleri açısından Almanya son derece önemsiz bir konu sayılmıştır.[1] Bu durum, göçmenlerin zayıf toplumsal durumunu hiç de olumlu yönde etkilememiştir.

---

1 Sevimli (1991), gerçi güncel ırkçılık ve göçmenlik tartışmasının gerisinde kalır ama sorunun bu veçhesi için tasvirî düzlemde önemli örnekler sunar.

Ancak 80'li yıllarda bu manzara, Almanya'daki siyasal durumun önemli, hatta göçmen örgütlerinin büyük kısmı açısından merkezî konu haline gelmesi doğrultusunda değişmiştir. 80'lerin ikinci yarısında, özellikle sol yelpazede birçok göçmen örgütünün/derneğinin faaliyetlerinin ağırlığını buraya kaydırdığı görülür. Bunu yaparken, toplumsal ve siyasal kategorilere veda edip daha çok kültüralist argümanlar geliştirmeleri dikkat çeker.[2] Bunun iki nedeni vardır: birincisi "anavatandaki" siyasal hareketlerin başarısızlığa uğraması (İspanya, Yunanistan ve Türkiye'de solun yenilgisi); ikincisi, Almanya'da çokkültürcülük söyleminin yükselmesi. Çokkültürcülük projesi bu çevrelerdeki birçoklarına yeni bir siyasal imkân açmıştır.

Çokkültürlü toplum ilüzyonu

90'lı yılların ortasına kadar bu eğilimin zeminini, öncelikle Yeşiller çevresinde, sosyal hizmetler endüstrisinde ve sosyal bilimciler camiasında geçerlilik kazanan çokkültürlü toplum söylemi teşkil etti.

Çokkültürlü topluma olumlu yaklaşan yazarların çoğu, çoğunlukla azınlığın birarada yaşamasının nasıl örgütleneceğini açıklığa kavuşturmayı düşünüyorlar. "Çokhalklı/çokuluslu bir cumhuriyette oyun kurallarını" (Leggewie, 1990) formüle etme peşindeler. Bir göçmen toplumununun katı/haşin verileri pragmatik bir tutumu gerekli kılıyor ve -zaman zaman kendi içinde çatışmalarla dolu olduğu da söylenen- çokkültürlü toplumda bu gerçekliğin "bir meydan harbi olarak değil de iyi kötü katlanılabilir bir hayat tarzı olarak yaşanabileceği" (*agy.*: 26) belirtiliyor. Buna göre, çokkültürlü bir toplumda "değişik soydan, kökenden, dilden, dinden insanlar ne devazantajlı ne imtiyazlı kılınarak birarada yaşayacaktır." *(agy.)* Hıristiyan Demokrat politikacı Heiner Geissler'e (1991: 9) göre çokkültürlü toplum zaten gündelik hayatta kitlesel olarak paylaşılan bir yaşantı olmuştur, "yabancılar" bu yaşantı içinde kendi kültürel kimliklerini muhafaza edebilmektedir. Fakat bu yeterli değildir; Claus Leggewie'ye göre içe ve dışa dönük göçü düzenleyecek bir idarî aygıta ihtiyaç vardır.

Dışlama (rotasyon/geri dönüş) ile entegrasyon (yurttaşlığa alma) kutupları arasında salınan Almanya için çokkültürcülük; bir yanda ülke dışına sürme, dışlama ve gettolaştırmanın arzulanmayan sonuçlarından, diğer yanda yurttaşlık temelinde tam bir hukuksal entegrasyona ilişkin mutabakatın eksikliğinden çıkış yolu bulmayı sağlayacak bir üçüncü seçenektir.[3] Çokkültürcülük, göç etmiş

---

2 Türkiye'yle siyasal ilişkilerini sürdürüp yoğunlaştırırken aynı zamanda Almanya'daki toplumsal ihtiyaçlarıyla ilgili talepler ortaya koyan çok sayıda İslâmi-Türk derneğin ve çatı örgütünün gelişme süreci bu bağlamda ilginçtir. Bunlar birkaç yıldır Almanca vb. kurslar düzenliyor, meslekî danışmanlık sağlıyorlar. Bu faaliyetleri i Türkiye'ye olan siyasal ilgileriyle bağdaştırmayı da sürdürüyorlar.

3 Çokkültürcülükle ilgili değerlendirmelerimde Radkte'ye (1990) dayanıyorum.

olanların emek gücü üzerinde kısıtsız tasarrufta bulunmaya dair bir mutabakat ve ulusal homojenlik tasarımlarına veda etmek anlamına gelir. Federal Almanya devletinin kendine dair algısındaki 'ırkî halkçı-millîci' kimliğin yerini, Anayasal yurtseverlik -yani yurttaşların özgürlükçü düzenleriyle ve buna bağlı siyasal başarılarla gurur duyması- almalıdır. Kültürel çoğulluğun ve dinamiğin hukuken korunduğu modern cumhuriyetçi anayasal devletin normatif temelleri hatırlanmaktadır.

Çokkültürlü toplum tartışmaları siyasal ve hukuksal eşitliği bastırmıştır; kültürel fark, göçmenler/ilticacılar ile ilgili süregelen özel düzenlemeleri meşrulaştırmaya hizmet ediyor. Çokkültürlü toplum tasarımlarında çoğunlukla ulusal devletlere ve etnik temellere dayanan homojen bir kültür tasavvuru ("İtalyan kültürü" vb.) temsil ediliyor. Kültür, çatışmacı bir temelde tasarlanıyor, gruplar arasındaki fark sınırlarını çizen bir araç olarak işlev görüyor. Çokkültürlü toplum söylemi, eski/geçmiş modernliğe ait toplumsallaşma biçimlerine gerici/geriletici bir dönüşü içeriyor. Bu politikanın sonuçları, etnikleştirme ve kendini-etnikleştirmedir. 'Millî halk' ve 'cemaat' yeniden keşfediliyor. Kültüralist ifadeler, folklora eğilim gösteriyor. Aynı zamanda, göçmenlerin muhatap olduğu bir dizi nesnel, ekonomik, hukuksal ve siyasal koşul ve zorunluluk/dayatma gözden kaçırılıyor ve kriminalizasyonun birçok önemli sahasına ilişilmiyor.

Çokkültürcülük bilimsel düzlemde ve medyada bu arada olağanüstü ilgi çeker hale gelmişken, siyasal alanlarda böyle bir önem ve varlık kazanmış değil. Bu projenin fikirlerine, bunu sağlayacak siyasal bir tesir kazandırılamadı. Bunun açık bir örneği, Frankfurt'ta Daniel Cohn-Bendit tarafından oluşturulan Çokkültürlülük İşleri Dairesi'dir (karş. Cohn-Bendit, 1991). Bazı beledî kazanımlara rağmen, çokkültürcü entegrasyon önerileri seçmeci bir nitelik taşıyan bu kurumun politikasında göçmenleri birbirinden ayıran, yalıtan bir yaklaşım hâkimdir. Daire göçmenlerin [siyasal-toplumsal açıdan] "reşit olmayışından" ve görünürlükten uzak oluşundan faydalanarak, örneğin ciddi yetkileri olmayan bir parlamento niteliğindeki yerel/beledî yabancılar temsilciliği aracılığıyla siyasal katılım ilüzyonu yaratarak, şüpheli bir 'görünürlük' üretmektedir. Öte yandan bu Daire'nin belirli bir harekete geçirme etkisi de olmuştur; ne var ki bu etki, çokkültürcülük tasarımıyla uyum sağlayan göçmen gruplarıyla sınırlıdır. Diğer gruplar desteklenmemektedir. Çokkültürcülük projesi, Almanya'da kendini kabul ettirememiş olmasına rağmen, uyumlu/uyumlanabilir göçmenlere, sosyal hizmetler/sosyal çalışma ve siyaset alanında -çoğunlukla yerel/beledî düzlemde- Federal Almanya toplumunun kaynaklarına daha fazla erişim imkânı açtı. Bu imkânın hep emsal gösterilen en büyük delili, Cem Özdemir'in kariyeridir: ebeveyni Türk misafir işçiler olan ilk milletvekili.

Dikkat çekici olan, bu arada ortalama ve hâkim eğilimin birçok kesiminin çokkültürcülük söylemine olumlu bir yaklaşımı reddetmesidir. Örneğin haber dergisi *Der Spiegel* 16 Nisan 1997 tarihli sayısında "Göçmenler ve Almanlar: teh-

likeli biçimde birbirine yabancı" başlığı altında 20 sayfa ayırarak, çokkültürlü toplum projesinin başarısız olduğunu duyurdu. Yabancı gençlerin -münhasıran "yabancıların şiddet eylemlerinin" kurbanlarının anlatımlarını aktararak- tehlike kaynağı olarak damgalanması gibi tutumlarla bu etkili dergi, gerici-muhafazakâr yayınlarla boy ölçüşebilecek ırkçı yaklaşımlar sergiledi. *Spiegel*'in bu sayısı, bugüne dek süren, benzeri bir haber ve yayın dalgasına yol açtı. Medya, Türk gençleri arasında artan İslâmîleşme, kendi kendini gettolaştırma eğilimlerini, genç göçmenlerin şiddete yatkınlığını ve buna bağlı sorunları inceleyen Wilhelm Heitmeyer (1997) gibi sosyal bilimcilere büyük ilgi gösterdi, destek verdi.

Özellikle burjuva düzenine dönük tehlike olarak stilize edilen "yabancı gençler" ve "çeteler" hedef tahtasına dönüştü. CDU (Hıristiyan Demokratlar), FDP (Hür Demokratlar [liberal parti]), SPD (Sosyaldemokratlar) gibi düzen partileri iç güvenliği ve yabancı suçluluğunu hobi edindiler. Federal Şansölye Gerhard Schröder'in "yasa ve düzen" tasavvurları kesinlikle bu yöndeki muhafazakâr tasavvurlara karşıt değil, onları tamamlayıcıdır - bir bakıma, sağ blokun ırkçı tezlerinin içinin sosyal politikalarla doldurulması.

Mainstream* göçmenlerini keşfediyor: Genç, başarılı ve zenginleştirici

Almanya'da göçmenlerin durumuyla ilgili olarak, devletin konumlandırmasıyla belirlenen son derece karanlık resim, son yıllarda kesinlikle bu gerçeğe ilişkin tek resim değil. Mainstream'in bu toplumsal gruba ilişkin ekonomik, toplumsal ve kültürel birçok değişik çıkarı var. İktisadî durum, örneğin işveren birliklerinin nitelikli genç göçmenlerin (işgücü kaynağı) ekonomik zorunluluğunu vurgulamalarını beraberinde getiriyor. İktisadî alanda onlara talep artıyor (bkz. BND Broşürü). Fakat bu grubun ekonomik öneminin artması salt bununla sınırlı değil. Bu talep artışına koşut olarak göçmenler bağımsız işverenler olarak Federal Almanya ekonomisinde gittikçe daha büyük rol oynuyorlar. Bu tür genç girişimcilerin istihdam alanları -Almanlar için de!- yaratmış olmakla övünmelerine basında çok kere rastlanıyor.

Göçmenler, daha çok genç göçmenler, özellikle marka bilincine sahip tüketim yönelimli bir hedef grup olarak (bkz. Werben&Verkaufen 24/99) giderek daha belirgin biçimde farkediliyor. Örneğin Alman Telekom'u, Daimler Chrysler, Siemens gibi işletmeler Türkçe ürün broşürleri dağıtıyorlar ya da bu hedef grubuna özgü medya organlarına ilan veriyorlar. Türkçe günlük gazeteler yanında bir süredir "Türkiye kökenli" göçmenlere yönelik *Etap, Türkis* veya *Hayat* gibi hayat tarzı dergileri (Lifestyle Magazine) Almanca olarak yayınlanıyor. Genç göçmenlerce yönetilen, "Alman-Türkleri"ne dönük bir dizi medya var.

(*) Ana akım; egemen ve ortalama eğilimler, yaklaşımlar – ç.n.

Kanak kültür aygıtı

Siyasal katılım imkânları kısıtlı olduğu ve toplumsal kaynaklara erişimde onlara dönük özgül engeller bulunduğu için, son zamanlarda göçmenlerin kendilerini ifade etmelerinde kültür sektörü önemli bir alan olarak temayüz etti. Yakın zamanda birçok genç göçmen sanatsal etkinlikleriyle müzik, edebiyat ve sinema alanlarında Almanya kültür endüstrisinin ilgisini üzerine çekmeyi başardı.[4] Mainstream bu etkinliklere memnuniyetle el atıyor, çünkü bunlar Alman kültür endüstrisinin zenginleşmesi sayılıyor. Ne var ki bu kültür üreticilerinin çalışmalarıyla ilgili ciddi bir tartışmaya, eleştiriye nadiren rastlanabiliyor. Bunun yerine çoğu kez genç, başarılı, egzotik, öfkeli ve her şeyden önce otantik göçmenin hikâyesiyle meşgul olunuyor. Hikâyeyi okuyucunun ya da seyircinin ağzına lâyık hale getirmek için hemen her seferinde biyografik anekdotlara başvuruluyor.

Dergiler/gazeteler oranına yüzeysel bir bakış, televizyon kanalları arasında kısa bir 'zaplama' gezintisi, Almanya'da ırkçılık ya da göçmen politikası üzerine konuşmaktan çok bir 'Kanak[5] Partisi'ne konuk olmanın yeğlendiğini gösterecektir. Bugün kamusal olarak algılanabilir olanlar da, kültürel temsili iş edinmiş olanlardır.

Kimlik politikasının ötesine geçiş: Kanak Attak

Pop ile siyaseti birleştirmeye, hem göç tarihini hem göçmenlerin güncel toplumsal durumunu konu etmeye dönük bir girişimi, Kanak Attak Projesi temsil ediyor. Bu, kendini göçmenlik mevzuunun alışıldık ifade biçimlerinden ayırdeden genç bir inisyatiftir. "Kanak-Attak sınırlar üzerinden insanlara atfedilen, deyim yerindeyse beşik kertmesi 'kimlikler'in ötesinde bir biraradalıktır. Kanat Attak pasaport ya da köken sormaz, pasaport ya da köken sorusuna karşı çıkar." (Kanak Attak, 1999) Çokkültürcülüğe, demokratik-ve-melez-Almanlara, konformist göçmen gruplarına ve onların lobicilik ya da cemaat politikasına karşı bir deneme olan manifestosunda Kanak Attak, kimlik politikasına itiraz etti ve "diyalog kültürünün sonu"nu açıkladı. Hedefini, "Kanakların yanaşmacılık ve kon-

---

4 Romanlarının yayımlanmasından sonra büyük popülerlik kazanan yazar Feridun Zaimoğlu olağanüstü başarısıyla dikkat çeker. Romanları çok sayıda televizyon talkshow'u, basında ve radyoda çok sayıda haber izlemiştir. *Abschaum* (Cüruf) romanından yapılan film 2000 yılında sinemalarda oynayacak olan Zaimoğlu, *Kanak* kavramının yeniden tanımlanmasına/konumlandırılmasına öncülük etmiştir. Evvelce Türkler ve başka göçmen Doğulu grupları için bir küfür olarak kullanılan *Kanak*, şimdi birçok genç göçmen tarafından bir kendine güvenin, üslûbun ifadesi ve uyumu reddeden muhalif bir tutumun kodu olarak kullanılmaktadır.

Son aylarda basında, çoğunlukla biyografik ve stereotipik biçimde, genç göçmenlerin ev ve aile hikâyelerini anlatan yazılar belirgin biçimde sıklaştı. Tipik bir örnek: *Berliner Tagesspiegel*, 24.06.1999.

formizmden uzak, müstakil bir yeni tutumunu ortaya koymak" *(agy.)* olarak duyurdu. Proje eylemcileri, "teori, politika ve sanat pratiğinin bir karışımından" yararlanıyorlar. Bu girişim, kuşkusuz göçmenlerin siyasal ifadesine yeni biçimler, içerikler ve sesler kazandıracaktır.

Hadi bakalım, kolay gelsin!...

Almanca'dan çeviren TANIL BORA

KAYNAKÇA

ANBA (1994a) *1990 Emek Piyasası - Eski ve Yeni Federal Eyaletlerde Emek Piyasasının Analizi*, Nürnberg.

Agnoli, J. (1972) "Die Gastarbeiter und die Reservearmee im Spätkapitalismus", Redaktion diskus (der.) (1991), *Küss den Boden der Freiheit. Texte der Neuen Linken* içinde, Berlin.

Balibar, E. / Wallerstein, I. (1990) *Rasse - Klasse - Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg. [Türkçesi: *Irk Ulus Sınıf*, çev. Nazlı Ökten. Metis Yayınları, İstanbul]

Becker, R. / Dörr G. / Tjaden, K. H. (1971) "Fremdarbeiterbeschäftigung im deutschen Kapitalismus", *Das Argument* 9 / 10.

Berliner Tagesspiegel (24.06.1999) "Stolz darauf, ein Kanake zu sein."

Biller, M. (1989) *Arbeitsmarktsegmentation und Ausländerbeschäftigung*, Frankfurt / New York.

Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände -BDA [Alman İşveren Birlikleri Federal Merkezi] (der.) (1992) *Ausländerbeschäftigung in Deutschland. Grundsätze und Empfehlungen der Arbeitgeber*, Köln.

Cohn-Bendit, D. (1991) "Ein kommunales Experiment. Einige Fragen auf die Frage: Was soll das Ganze - ein Dezernat für Multikulturellen Angelegenheiten", S. S. Iranbomy (der.), *Einwanderbares Deutschland oder die Vertreibung aus dem Wohlstandsparadies* içinde, Frankfurt.

Der Spiegel (16.04.1997) "Gefährlich fremd".

Dohse, K. (1981b) "Ausländerpolitik und betriebliche Ausländerdiskriminierung", *Leviathan*, Nr. 3-4.

Dohse, K. (1986a) *Die Einwandererfrage. Aufsätze zur "Ausländerpolitik"*, Berlin.

Dohse, K. (1986b) "Ausländische Arbeiter 1974 - 1985", *WSI-Mitteilungen* Nr. 9 içinde.

Ewers, K. / Lenz I. (1977) "Die Ausländerbeschäftigung unter dem Druck von Wirtschaftskrise und 'Konsolidierungspolitik'", C. Offe (der.) *Projektgruppe Arbeitsmarktpolitik* içinde, s. 185 - 225.

Feldhoff, J. / Scheffer, T. (1993) "AussiedlerInnen, Asylsuchende und ausländische Wohnbevölkerung", R. Roth / H. Wollmann (der.) içinde, S. 584-603.

Fijalkowski, J. (1984) "Gastarbeiter als industrielle Reservearmee? Zur Bedeutung der Arbeitermigration für die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland", *Archiv für Sozialgeschichte*, cilt 24.

Frankfurter Allgemeine Zeitung (19.0.1999) "Das Territorialprinzip ergänzt die Abstammungsregel".

Geiselberger, S. (1972) *Schwarzbuch: Ausländische Arbeiter*, Reinbeck.

Geißler, H. (1991) "Deutschland - ein Einwanderungsland?", S. S. Iranbomy (der.), *Einwanderbares Deutschland oder Vertreibung aus dem Paradies?* içinde, Frankfurt.

Heitmeyer, W. / Müller J. / Schröder H. (1997) *Verlockender Fundamentalismus*, Frankfurt.

Kanak Attak (1999) "Dieser Song gehört uns", *Die Tageszeitung*, 28.01.1999, s. 9.

Kontos, M. (1983) *Verbandsstrategien zur Ausländerbeschäftigung in der BRD. Eine Analyse der Integrationsstrategien der Unternehmerverbände und Gewerkschaften gegenüber ausländischen Arbeitskräften*, Frankfurt.

Leggewie, C. (1990) *Multikulti – Spielregeln für eine Vielvölkerpolitik*, Hamburg.

Nikolinakos, M. (1972) *Politische Ökonomie der Gastarbeiterfrage - Migration und Rassismus*, Reinbeck.

Offe, C. / Hinrichs K. (1977) "Sozialökonomie des Arbeitsmarktes und die Lage 'benachteiligter' Gruppen von Arbeitnehmern", Projektgruppe Arbeitsmarktpolitik / C. Offe (der.) *Opfer des Arbeitsmarktes. Zur Theorie der strukturierten Arbeitslosigkeit* içinde, Neuwied / Darmstadt.

Piore, M. J. (1983) "Internationale Arbeitskräftemigration und dualer Arbeitsmarkt", R. Kreckel (der.), *Soziale Ungleichheiten* içinde, Göttingen.

Radkte, F.O. (1990) "Marktwirtschaft, Multikulturalismus und Sozialstaat", *Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte*, Nr. 10.

Räthzel, N. / Sanca, Ü. (1994) *Migration und Diskriminierung in der Arbeit: Das Beispiel Hamburg*, Berlin.

Roth, R. / Wollmann, H. (Hrsg.) (1993) *Kommunalpolitik. Politisches Handeln in den Gemeinden*, Bonn.

Sabah (26.07.1999) "İnsafsızlık".

Schulte, A. (1987) "Diskriminerung ausländischer Arbeiter auf dem Arbeitsmarkt- Restriktive Steuerung der Ausländerbeschäftigung und Diskriminierungspolitik in der ökonomischen Krise", *Ausländerkinder*, Sayı 31 + 32.

Schulte, A. (1991) "Zur Ungleichheit und Diskriminierung. Einwanderungsminderheiten auf dem (lokalen) Arbeitsmarkt und in den Betrieben unter besonderer Berücksichtigung der Bundesrepublik Deutschland und Großbritanniens", *Informationsdienst zur Ausländerarbeit*, Sayı 3.

Sevimli, İ. (1993) *Uzun Bir Göç Öyküsü*, İstanbul.

Werben & Verkaufen (12.06.1999) "Was wir jetzt sehen, ist der Anfang".

Wirtschaftswoche (14.01.1999) "Welche Zuwanderer brauchen wir?"

Zaimoğlu, F. (1996) *Kanak Sprak*, Hamburg.

Zaimoğlu, F. (1997) *Abschaum – Die wahre Geschichte von Ertan Ongun*, Hamburg.

Zaimoğlu, F. (1998) *Koppstoff*, Hamburg.

22

Migrant culture in Germany: Between official exclusion and tutelary multiculturalism

In this essay, the exclusionary German legal practices, the shift in migrants' political orientations and the new multiculturalist policies are critically examined. Germany still does not have any liberal citizen law. In Foreigners Law, individual rights and freedoms are restricted and double punishment is becoming more and more widespread. Here, 1991 Foreigners Law is criticised as it makes discrimination by setting two categories of migrants as those who are apt to integration and those who are not. The deficiencies of surplus labour power approach are also examined. Beginning from the second half of 1980s, migrant organisations and associations shifted the focus of their activities to Germany, and developed culturalist arguments in spite of social and political ones. This has to do with the defeat of leftist movement in their homelands and the rise of multiculturalist discourse in Germany. In this essay it is asserted that multiculturalism prevents us from realising concrete economic, legal and political pressures and the diverse aspects of criminalisation. Migrants are discovered to be employees, consumers and artists. Their cultural products are not critically evaluated and always the story of authentic migrant is repeated. Here, the new migrant movement of Kanak Attak which can be characterised as an attempt to move beyond identity politics, is introduced. The movement's manifesto declares the end of dialog culture and warns us about the culturalising dimension of multiculturalism.

Türk diyasporasında etnik stratejiler ve 'çok-KÜLT-ürlülük' ideolojisi: Berlin Türkleri*

*Ayhan Kaya***

Bu çalışmanın amacı Berlin'de yaşayan Türk azınlığın 1960'lara tekabül eden göçün başlangıcından bu yana geliştirdikleri etnik söylemleri genel hatlarıyla resmetmektir. Çizilecek olan etnik söylemler haritası, toplumsal bir olgu olan etnisitenin küreselleşme ile birlikte ne denli farklı dönüşümlere uğradığını gösterecektir. Bu genel anlatının ardından, tarihî süreç içinde toplumsal bir kategori olarak algıladığımız diyaspora kavramının günümüzde işgücü göçü sonucunda yerleşik hayata geçmiş ve kendilerini kabul eden ülkelerin toplumları ile bütünleşmiş gruplar için kullanılmakta olduğu anlatılacaktır. Diyaspora sözcüğü, özne ile öznenin geride bıraktığı vatan arasında artan sembolik bağı ifade eder. Diyaspora nosyonunun yeni çehresiyle sosyal bilimciler tarafından yeniden kullanılmaya başlanması, küreselleşmenin tüm boyutlarıyla yaşandığı dünyada, etnisite ile kültürün ulus-ötesi bir düzlemde çalışılması gereğinin bir sonucudur. Bir etnik diskur olarak diyaspora bilinci (vatan, din ve aynı etnik kökenden gelen insanlarla kurulan sembolik bağ), etnik azınlık için ırkçılık ve dışlanmaya karşı bir kalkan işlevini görür. Çalışmanın son kısmında ise işçi göçü alan Batılı ülkelerin siyasal iktidarlarınca son yıllarda sık sık başvurulan çokkültürlülük projesinin sahip olduğu bazı önemli açmazlara değinilmektir. Amacım günümüzde bazı akademik çevrelerce ağır eleştirilere maruz kalan çokkültürlülük uygulamalarına Berlin'den vereceğim bir örnekle açıklık getirmek ve ülkemizde son dönemde gündeme gelen çokkültürlülük tartışmalarına bu örnekle biraz olsun ışık tutmaya çalışmaktır. Bunu yaparken üç önemli yazarın bu konudaki görüşlerinden ağırlıklı olarak yararlandığımı söylemek istiyorum. Bun-

(*) Bu makale başka bir ilk versiyonu İngilizce olarak *New Perspectives on Turkey* dergisinin Yaz 1998 sayısında yayınlanmıştır.

(**) Marmara Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

lardan biri Amerikalı felsefeci John Russon, diğeri Meksika asıllı Amerikalı antropolog Renato Rosaldo ve bir diğeri ise Almanyalı siyaset bilimci Frantz Olaf Radtke'dir.

Giriş

Modernist yaklaşımlar, modernitenin geleneğe, yerelliğe, tikelliğe, köklere, dine, etnisiteye ve ulusal söylenlere yönelik olan 'irrasyonel' bağlılıkları zaman içinde çözeceğini ve bu tür tözsel bağlılıkların yerlerini daha rasyonel ve evrensel sosyal kimliklere bırakacaklarını öngörmüştür.[1] Fakat varolan durum bu öngörünün tam tersi yöndedir. Modernitenin akıldışılık olarak nitelediği etno-milliyetçilik, ayrılıkçı milliyetçilik, kültürel milliyetçilik, dinsel köktencilik, yabancı düşmanlığı ve ırkçılık günümüzde yükseliş halindedir. Modernleşme ile çözüleceği öne sürülen irrasyonel bağlılık ve aidiyetler bugün küreselleşmiştir.

Ulus-devlet, ulus, vatandaşlık, etnisite, kimlik ve aidiyet gibi kavramlar içinde yaşadığımız geç-kapitalizm döneminde en çok tartışılan kavramlardır. Bütün kimliklerin özgürce seslendirildiği ve temsil edildiği bir dönem bu: meta-anlatılar son bulmuş, eski paradigmaların yerini yenileri almış, kapitalizm ise ulusal sınırları aşıp küreselleşmiştir. Bu öyle bir dünya ki, Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da bütün işçilere 'Dünyanın bütün işçileri birleşin' şeklinde yaptıkları duyuru adeta kapitalistler tarafından tercüme edilerek 'Dünyanın bütün kapitalistleri birleşin' haline dönüştürülmüştür.

Modernitenin meta-anlatılarına karşı savaş açan post-modernite, söylenenin aksine modemiteyi olumsuzlamamış, getirdiği yeni meta-anlatiyla olumlamıştır. Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum* (*The Postmodern Condition*) adlı önemli yapıtının sonuç kısmında bireyin özgürleşmesi için modernitenin getirdiği totaliteye savaş açılmasını, ifade edilemeyenin ifade edilmesini ve farklılığın yüceltilmesini önerirken bir projeyle gelir. Bu nedenle modemiteyi projeleri olduğu için eleştiren Lyotard yine aynı açmaza düşer.[2] Öte yanda altmışlı yıllarda iktisatçıların ve işletmecilerin kullandığı fakat sosyal bilimcilerin doksanlı yıllarda kullanmaya başladıkları ve dillerinden düşürmedikleri küreselleşme ise, transnasyonal kapitalizmin geliştirdiği yeni bir ideolojik söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Gündemi sürekli meşgul eden milliyetçilik, ırkçılık, etnisite, kültür, kimlik ve aidiyet tartışmaları bireyin özgürleşme belirtileri olarak görülmüş ve bu tartışmaların postmodernizmin kötümser doğası içinde yeni oluşumlara yol açacağı öngörülmüştür. Bana öyle geliyor ki, oluşan durum, ister

---

Bu öngörüler sözgelimi Karl W. Deutsch'un erken dönem yapıtlarında bulunmaktadır. Bkz. Deutsch, 1953.

2 Bkz. Lyotard, 1984: 82.

'postmodern durum' diyelim ister 'geç kapitalizm',[3] Walter Benjamin'in İkinci Dünya Savaşı öncesi resmettiği totaliter durum, ya da bir tür faşizm ile paralellikler göstermektedir. Benjamin, faşizmin kitlelere haklar vererek değil, onlara kendilerini ifade etme şansı vererek varlığını sürdürdüğünü söyler. Postmodernizm de aslında bu açıdan bakıldığında, bireyin ya da kitlelerin kendilerini 'özgürce' ifade edebilecekleri koşulları sağlayan, ancak üretim ilişkilerinde ve toplumsal yapıda herhangi bir olumlu dönüşüme yol açmayan yeni bir meta-anlatıdır. Dünün hegemonik ulus-devleti yerine bugün yeni hegemonik güç haline gelen global kapitalizm, ya da transnasyonal burjuvazi, önceden totaliter yapının nesnesi olduğunu söylediği bireye 'özgürce seçme hakkını' verir. Verilen bu hak aslında popüler kitle-tüketim kültürünün en önemli unsuru olan 'özgürce tüketim hakkı' ndan başka birşey değildir. Yukarıda sözü edilen ve pek çok araştırmacı tarafından *yeni* olarak nitelenen global kapitalizm anlatısı aslında yeni bir anlatı da değildir. 1960'lı yıllarda F.A.Hayek ve M. Friedman'ın ana hatlarını çizdiği ve daha sonra *Reaganizm, Theatcherizm* ve *Özalizm* olarak karşımıza çıkan Yeni Sağ (*New Right*) ideolojisinin ta kendisidir. Bu ideolojinin en temel özelliği, toplumsal eşitliği ve demokrasiyi hiçe sayan vahşi bir özgürlük ve liberalizm anlayışıdır (Hall ve Held, 1988: 179).

Her ne kadar makro ölçekli değerlendirmeler genellikle çok sağlıklı olmasalar da, aşağıda ayrıntılarıyla anlatacağım etnisite, kültür, aidiyet ve kimlik gibi kavramların yukarıda çizmeye çalıştığım genel topografya içinde değerlendirilmesinin faydalı olacağı kanısındayım. Bu çalışmanın konusu, Almanya'da, özellikle Berlin'de yaşayan Türklerin göçün başlangıcından bu yana, yabancı oldukları çoğunluk toplumu içinde var olmak, dışlanmaya, kurumsal ırkçılığa ve yabancı düşmanlığına karşı koymak için geliştirdikleri etnik strateji ve söylemleri resmetmektir. Ancak azınlıkların siyasal katılım stratejilerinin oluşum sürecini sadece bireyin rasyonel olduğu öngörüsüyle anlamaya çalışmak yeterli değildir. Her ne kadar azınlık toplumundaki özne, varlığını devam ettirebilmek için rasyonel seçimler yapmak durumundaysa da bir o kadar da içinde bulunduğu kurumsal ve yapısal faktörlerden de etkilenmek durumundadır. Bu nedenle çalışmanın son kısmında Berlin'de uygulanan çokkültürlülük ideolojisinin ve bu yolda oluşturulan kurum ve politikaların Türk azınlığın toplumsal strateji ve söylemlerini ne şekilde etkileyeceğine değinilecektir. Dolayısıyla son kısımda etnik ve kültürel azınlıkları toplumsal olana dahil etmeyi (*inclusion*) amaçlayan çokkültürlülük ideolojisinin aslında bu azınlıkları nasıl dışladığı (*exclusion*) ve hatta nasıl daha da azınlıklaştırdığı (*ethnic minorisation*) anlatılacaktır.

---

3 Fredric Jameson, postmodernizmi geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak kodlar. Ona göre postmodernizm tüketime dayalı kapitalizmin bugün ulaştığı aşamadır. Bkz. Jameson, 1994.

Etnik grup siyasal katılım stratejileri

Batı'da yaşayan işçi-etnik azınlıklar bundan böyle sadece 'geri dönme miti' (*myth of return*) ile yaşayan göçmenler olarak ya da küreselleşen kapitalizmin edilgen kurbanları olarak değerlendirilemezler. Onlar artık yaşadıkları ülkelerde daimi olarak ikâmet eden, bu ülkelere tamamıyla yerleşen, yatırımlarını ve geleceklerini orada şekillendiren aktif sosyal ajanlar ve karar alıcı bireyler haline gelmişlerdir. Göç süreci içerisinde sürekli yerleştikleri ülkelerin siyasal ve ekonomik yaşantılarına entegre olmak için gerekli pek çok yolu denemiş olan bu azınlıklar, değişik örgütlenmelere gitmişler ve farklı katılım stratejileri geliştirmişlerdir. Bu örgütlenmeler ve stratejilerin değişik nitelikte kaynakları olabilir. Yerleşilen ülkenin ırkçı ve dışlayıcı göçmen politikaları; anavatandaki baskıcı politikalar; anavatanın diğer ülkelerle olan siyasal ilişkileri; uluslararası toplumda değişen siyasal akımlar; diyasporik gruplar arasındaki ilişkiler ve sınıfsal ilişkiler bu kaynaklardan bazılarıdır. Küreselleşme ile kuvvetlenen bu faktörler batıdaki etnik azınlıkların oluşturdukları kimlik siyasetlerinde temel belirleyici faktörler olmuşlardır.

Bu faktörler dikkate alındığında Berlin-Türklerinin Almanya'da siyasal katılım sürecinde etnisiteyi stratejik bir unsur olarak kullandıkları görülür. Almanya'da yaşayan Türk işçilerinin zaman içinde karşılaştıkları sorunlara bağlı olarak iki farklı temel siyasal katılım stratejisi geliştirdikleri konusunda yeterince kanıt vardır. Bu iki temel strateji *göçmen stratejisi* ve *azınlık stratejisi*dir. Her iki strateji de 1961 yılında Alman ve Türk hükümetleri arasında yapılan göç anlaşmasından itibaren Almanya'nın göçmenlere ilişkin uyguladığı politikalar ya da politikasızlık nedeniyle etnik karakterli olagelmiştir. Bu bölümün bundan sonraki kısmında bu iki stratejinin içeriği ve ardından günümüzde ortaya çıkan yeni bir strateji ya da söylemden söz edilecektir. Yine etnik temelli olan bu strateji *diyaspora stratejisi*dir.

Etnik bazlı siyasal katılım stratejilerinin oluşumu

1997 Nisan ayında muhafazakâr eğilimli Alman haftalık dergisi *Der Spiegel*'in kapak konusu Almanya'da yaşayan Türk gençleriydi. Büyük tepkilere yol açan bu haberde Türk gençlerinin çok büyük bir bölümünün kökten-dinci, milliyetçi ve şiddet yanlısı olduğu belirtilmiş; Türklerin çokkültürlü (*multicultural*) Alman toplumuna uyum sağlayamadıklarından söz edilmiştir. 'Tehlikeli Yabancı: Çokkültürlü Toplumun Sonu' (*Gefährlich fremd: Das Scheitern der multi-kulturellen Gesellschaft*) şeklinde bir kapak başlığı taşıyan bu dergi içerisinde yeralan görüşler günümüzde Almanların, Almanya içinde yaşayan Türkler hakkında sahip oldukları genel düşüncelerini yansıtması açısından çok önemlidir. Kaldı ki, bu görüşler sadece haftalık bir dergide yayınlanmamış ayrıca 'bilimsel' verilerle

dolu akademik bir çalışma olarak da yayınlanmıştır. Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller ve Helmut Schröder'in *Cezbeden Fundamentalizm* (*Verlockender Fundamentalismus*, 1997) adlı yapıtlarında da Almanya'da Türk gençleri arasında yaygınlaşan dinsel içerikli ve milliyetçi hareketler 'ayrıntılı' bir şekilde anlatılmıştır. Her iki çalışmada da okuyucuya verilen mesaj 'Farklı bir kültürden ve farklı bir dinden gelen Türklerin çokkültürlü Alman toplumuna entegre olamadıkları' yönündedir. Bu nedenledir ki bundan yaklaşık on yıl önce bir kurtarıcı olarak görülen 'çokkültürlü toplum' projesi muhafazakâr basın tarafından bir anda rafa kaldırılabilmiştir ve bunun sorumlusu olarak da bu projeye uyum sağlayamayan Türkleri göstermiştir. Buna göre Türkler Almanya'da yabancı (*Ausländer*) olarak kalmaya devam edeceklerdir. Ancak her iki çalışmada da dikkate alınmayan çok önemli bir nokta vardır. Bu iki çalışma Türk işçilerinin ve onların çocuklarının Alman toplumsal yaşamına entegre olmadıklarını iddia ederken, Almanya'nın yapısal özelliklerini göz ardı etmiştir. Hiç şüphe yok ki, göçmenler toplumsal stratejilerini belirlerken yaşadıkları ülkenin siyasal yapısından etkilenirler. Bu nedenle etnik azınlıkların kültürel kimliklerini betimlemeye çalışan bazı araştırmalar eğer o ülkenin göçmenlere ilişkin uyguladığı siyaseti dikkate almıyorlarsa tözcü (*essentialist*) bir yaklaşım olmaktan öteye gidemezler.

İngiliz araştırmacılardan Patrick R. Ireland göçmen topluluklarının göç sürecinde oluşturdukları siyasal katılım stratejilerini değerlendirirken göç alan ülkenin yasal ve siyasal yapısına özel bir yer ayırır. Ireland, bazı göçmen topluluklarının içinde yaşadıkları ülkelerin kendilerine yönelik sistematik bir şekilde uyguladıkları kurumsal kayıtsızlık ve dışlama nedeniyle siyasal katılım yönünde pek istekli olmadıklarını belirtir (Ireland, 1994). Ireland, göçmenlerin siyasal katılım stratejilerini anlayabilmek için bugüne değin sıkça başvurulan ve sınıf ile etnisite kavramlarını hareket noktası olarak alan teorik yaklaşımların ötesine gidilmesi gerektiğini düşünür. Bu nedenle kendisi 'kurumsal yönlendirme teorisi' (*institutional channeling theory*) denilen bir yaklaşımı alternatif olarak önerir. Bu yaklaşıma göre, etnik azınlıkların siyasal katılım yönünde stratejiler geliştirirken etnisiteyi birincil araç olarak kullanma eğilimleri öncelikli olarak 'ev sahibi' toplumun azınlıklara ilişkin yasal ve siyasal uygulamalardan kaynaklanmaktadır. Bu teorik çerçeveden bakıldığında Almanya'da yaşayan Türk toplumunun bugüne değin öncelikli olarak neden etnisite çizgisinde örgütlendiğini anlamak mümkün olabilir. Etnik azınlıkları siyasal katılımdan uzak tutan ve onları dışlayan bir yasal düzlemde Türklerin kendi içlerine dönük etnik örgütlenmelere yönelmeleri bu teori dikkate alındığında kaçınılmaz olur.

Federal Almanya Cumhuriyeti Anayasası (*Grundgesetz*) iki tür hak kategorisi tanımlar: *Genel haklar* ve *Saklı haklar*. Genel haklar Almanya'daki tüm bireylere tanınan haklardır ve bu haklar ifade özgürlüğü, kişisel özgürlük, düşünce özgürlüğü gibi anayasanın 2, 3 ve 5. maddelerinde yer alan hakları içerir. Diğer tarafta

saklı haklar ise sadece Alman vatandaşlarına tanınan haklar olup, toplantı yapma özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü ve çalışma özgürlüğü gibi anayasanın 8, 9, 11 ve 12. maddelerinde yeralan hakları içerir. Günümüzdeki vatandaşlık yasalarına bakıldığında 'Alman' olmayan etnik azınlıkların hangi tür yasal uygulamalarla karşı karşıya oldukları anlaşılabilir. Vatandaşlık hakkının alınabilmesi için anayasanın 116. maddesinde söylenenlerin yerine getirilmesi gerekmektedir. Vatandaşlık hakkındaki anayasa maddesi 1913 yılından bu yana değiştirilmeyen bir maddedir ve 'ırk' temelli bir yaklaşımla kaleme alınmıştır.[4] Buna göre:

> 1) ... Kanunlarda başka türlü düzenlenmedikçe, Alman vatandaşlığına sahip olanlar ile 31 Aralık 1937 sonrasında Almanya'yı terk etmek zorunda kalmış Alman etnik kökenli kişiler ve onların eşleri veya çocukları Alman olarak kabul edilirler.
>
> 2) 30 Aralık 1933 ile 8 Mayıs 1945 tarihleri arasında siyasal, ırksal veya dinî nedenlerden dolayı vatandaşlıktan çıkarılanlar ile bu muameleye maruz kalanların çocukları başvurmaları halinde Alman vatandaşlığını almaya hakkazanırlar...

Günümüzde de kullanılan ve 1913 Almanya'sına değin uzanan vatandaşlık yasası başlangıçta imparatorluğu, Polonyalı ve Musevi gibi yabancıların 'işgalinden' kurtarmak için çıkarılmıştı. Öte yanda, bu madde II. Dünya Savaşı yıllarında ya da sonrasında Almanya'yı terk etmek zorunda kalmış Almanların (*Aussiedler*) potansiyel açıdan Alman vatandaşı olarak görüldüklerini ifade eder ve onların ülkeye dönmelerini özendirmeyi amaçlar.[5]

Avrupa Birliği'ne üye ülkelerin vatandaşı olmayanlara çifte vatandaşlık hakkı tanımayan Alman devleti, Almanya'da doğmuş ve orada büyümüş Türk işçi çocuklarına dahi vatandaşlığı zorlukla verebilmektedir. Almanya'da doğmuş ve orada büyümüş bir Türk işçi çocuğu Alman vatandaşlığına ancak 15 yaşından sonra sahip olduğu Türk vatandaşlığını bırakması koşuluyla kabul edilmektedir.[6] Öte yanda 116. maddede tanımlanan ve Doğu Avrupa'da yaşayan Alman soyundan gelen kişiler bunu ispat edebilmeleri halinde günümüz Alman kültürüyle, toplumsal ve siyasal yaşantısıyla hiç ilgileri olmamasına rağmen Alman vatandaşlığına hemen kabul edilirler.

Bütün bu olumsuzluklara rağmen Alman hükümeti yakın zamanlarda ilk kez göçmenlere vatandaşlık hakkı kazandıracak bazı mekanizmalar üretmiştir. Yeni Yabacılar Yasası'na (*Auslandergesetz*, 1991) göre iki gruba vatandaşlık hakkı tanınmaktadır. Yasanın 85. paragrafına göre sekiz yıldan bu yana Almanya'da ya-

---

4 1974 yılına değin çocuğun milliyetini baba belirlerken günümüzde anne ya da babadan bi ' Alman soyundan olması vatandaşlık hakkının kazanılması için yeterli olabilmektedir.

Alman vatandaşlık yasaları konusunda daha ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Brubaker, 1992: 114-119; Marshall, 1992: 124-134.

6 Alman vatandaşlığına geçen Türkler geçici olarak kaybettikleri Türk vatandaşlığını genellikle başvurmaları halinde yeniden geri alabilmektedirler. Türk makamları askerlik yükümlülüğünün yerine getirilmesi durumunda çifte vatandaşlığa izin vermektedir.

şayan, en az altı yıl Almanya'da okula gitmiş ve ciddi bir suça adı karışmamış olan 16 ile 23 yaşları arasındaki yabancılar Alman vatandaşlığı için başvurabilirler. Diğer yandan 86. paragrafa göre ise on beş yıldır Almanya'da ikamet eden ve oturma iznine sahip olan kişiler yine mali açıdan yeterli olmaları ve cezayı gerektiren bir suç işlememiş olmaları halinde yine vatandaşlık başvurusu yapabilirler.[7] Vatandaşlığı sosyal, siyasal ve kültürel haklar manzumesi olarak tanımlayan T.H. Marshall'ın bu tanımı göz önünde bulundurulduğunda, Avrupa Birliği'ne üye olmayan ülkelerin vatandaşlarının Almanya'da siyasal haklardan yoksun bir durumda sadece sosyal ve kültürel haklara sahip olarak yaşadıkları sonucuna varılabilir (Marshall, 1950).

Almanya'da yaşayan Türkler, yasal sistemin bazı etnik azınlıkların siyasal katılımlarını engellemesi nedeniyle etnik bazlı örgütlenmelere eğilim göstermişlerdir. Bir başka deyişle Türkler kendilerini dışlayan Alman yasal sistemine karşılık olarak etnisiteyi baz alan örgütlenmelere yönelirler. Böyle bir durumda çoğunluk ile azınlık arasındaki etnik sınırların daha da keskinleştiğine tanık oluruz. Göç alan ülkede etnik azınlıklar için siyasal katılım ve temsil yollarının kapalı olması nedeniyle etnik azınlıkların reseptörlerini ve ilgilerini daha çok kendi anavatanlarına yönlendirdiklerini görürüz. Bu çerçevede Almanya'da yaşayan Türklerin anavatanlarına olan ilgileri Türk konsoloslukları ve diğer resmî makamlarca (dinî, ticari ve eğitim) kullanıma açıktır. Hatta diyasporik toplumun Türkiye'ye olan bu ilgisi Türkiye'deki diğer siyasal örgütlenmeler tarafından da etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Öyle ki, bu tür siyasal parti ve örgütler Almanya'da da örgütlenmelerini gerçekleştirmişlerdir. Dönemin Refah Partisi'nin Avrupa'daki temsilcisi olarak bilinen Avrupa Milli Görüş Teşkilatı, Alevi örgütleri ve Ülkü Ocakları bu tür örgütlenmeler içerisinde gösterilebilir.

Göç sürecinin başlangıcına değin uzanan bu tarz siyasal katılım formu aşağıda anlatılacak olan göçmen stratejisi ile örtüşür. Göç sürecinin daha sonraki aşamalarında yabancıların oturma izni ve siyasal haklar elde etme gibi konularda pek önemli değişiklikler gerçekleşmemiştir. Bu dönemde sadece işçilerin sendikal hareketlere etkin olarak katıldıkları görülür. Siyasal karar alma sürecine katılamayan Türk işçiler yapısal anlamda bir marjinalleştirme ile karşı karşıya kalmışlardır. Sistematik şekilde yürütülen bu 'etnik azınlıklaştırma' süreci daha sonra da değinileceği üzere Türklerin etnik yapılar çevresinde örgütlenmelerini hızlandırmıştır.

Anayasal engellere ek olarak Almanya'da genel bir göç politikasının olmaması Türk göçmenlerinin kendilerini çoğunluk toplumundan izole etmelerinde önemli bir etkiye sahiptir. Başlangıçtan bugüne Almanya'nın resmî politikası 'Almanya bir yabancılar ülkesi değildir' şeklinde olmuştur. Genel bir göç politikasının olmaması nedeniyle Federal Almanya Parlamentosu 1965 yılında Ya-

7 Yeni Alman vatandaşlık yasası düzenlemeleri için bkz. Brandt, 1996.

bancılar Yasası (*Ausländergesetz*) denen bir dizi yasa çıkardı. Bu yasa yabancılara ikamet etme hakkı vermiyordu, sadece yasada 'Federal Alman Cumhuriyeti'nin üstün çıkarlarına zarar verilmemesi halinde ikamet izni verilebilir' şeklinde muğlak bir hüküm yer almıştır. Bu hüküm aslında erken dönem Yabancılar yasasının en can alıcı noktasını oluşturuyordu. 1960'larda ve 1970'lerin başlarında yabancılara hiçbir siyasal hak verilmediği gibi sivil haklardan da yoksun bırakılmışlardı:

> Yabancılar toplanma, örgüt kurma, serbest dolaşım, serbest iş, işyeri ve eğitim yeri seçimi gibi hakların dışında bütün temel haklardan yararlanabilirler (*Allgemeine Verwaltungsvorschrift zur Ausführung des Ausländergesetz*, paragraf 6).

Böylece Alman devleti misafir işçileri istediği gibi çalıştırabileceği, kontrol edebileceği ve uzaklaştırabileceği bir kurumsal ayrımcılık sistemi geliştirmiş oldu (Castles, 1985: 523).

1965-1973 yılları arasında uygulanan Yabancılar politikasının özünü ekonomik kaygılar oluşturmaktaydı. Yabancılar politikasının ikinci aşamasında ise belirleyici olan unsurlar daha çok sosyal ve politik kaygılardı. İlk dönemde uygulanan politikaların siyasal ve ekonomik açılardan pek rasyonel olmadığı fark edildi çünkü Almanya hem işçi ailelerin birleştirilmesini öngören uluslararası anlaşmaya taraf olmuş hem de sürekli rotasyonun ve yeni işçi alımının yüksek maliyet getirdiği açık olarak görülmüştü. Daha sonraki dönemde 1973 yılının Kasım ayında Avrupa Topluluğu'na üye ülke vatandaşları dışında ülkeye işçi alımının durdurulmasına ve işçi ailelerinin birleştirilmesi sürecinin başlamasına karar verildi. Bu kararı izleyen süreçte *Alman İş Ofisi*, Alman vatandaşlarının karşılaştığı işsizlik sorununu bir ölçüde çözebilmek için gerekli görüldüğü takdirde yabancı işçilerin sözleşmelerinin yenilenmeyebileceğini bildirdi. Bu karar bazı işçilerin işlerini bırakıp kendi ülkelerine dönmeleri gibi bir sonuç doğurdu.

Yabancılar politikasının üçüncü aşaması *Hıristiyan Demokrat Birliği*'nin (CDU) 1982 yılında iktidara gelmesiyle birlikte başladı. Bu tarihten itibaren 'yabancılar sorunu' Alman devletinin öncelikli sorunlarından biri olarak algılanmaya başlandı. Aslında sorunun bu şekilde algılanması daha önce iktidarda olan *Sosyal Demokrat Parti* (SPD) zamanında başlamıştı. SPD göçmen haklarının sınırlanması konusunda belli atılımlarda bulunmuştu. CDU ise iktidara geldiği andan itibaren yabancıların sayıca kontrol edilmeleri, işçilerin kendi ülkelerine geri dönüş sürecinin başlatılması ve hatta hızlandırılması konusunda kararlı çalışmalara başladı. Hatta öyle ki, 1981 yılında Federal Alman Parlamentosu'na verilmek üzere hazırlanan bir CDU yasa tasarısında ülkede sayıları gittikçe artan yabancılara ilişkin şu sözler yer alıyordu: 'Ulusal-üniter bir devlet ve bölünmüş bir ulusun parçası olan Almanya Federal Cumhuriyeti çok-etnili bir devlet yapısını kaldıramaz ve kabul edemez.' (*agy.*: 528). Buna istinaden Şansölye Helmut Kohl yönetimindeki Hıristiyan Demokrat ve Liberaller'in ortaklığın-

daki koalisyon hükümeti Yabancılar yasasını olası yeni göçleri durdurmak ve işçilerin kendi ülkelerine geri dönüşlerini sağlamak düşüncesiyle daha da radikalleştirdi.

Çok-etnili bir Almanya'ya tahammülü olmayan muhafazakâr eğilimli koalisyon hükümeti yabancılar politikasında (*Ausländerpolitik*) önemli değişiklikler gerçekleştirdi. Bu dönemde çıkarılan yasalara göre Alman normlarına, geleneklerine ve kanunlarına uyum sağlayamayan yabancıların ülkelerine geri gönderilmeleri yönünde maddi teşvik programları gerçekleştirilecek ve geri kalanlar ise asimile edileceklerdi. Aynı zamanda göçmen, misafir işçi ve sığınmacıların gerek aileleriyle birlikte gerek aileleri olmaksızın ülkeye giriş yapmaları büyük ölçüde kısıtlandı. 1983 yılında çıkarılan bir yasa ile 30 Ekim 1983 ile 30 Haziran 1984 tarihleri arasında Türk işçilerinin Türkiye'ye dönmek amacıyla Almanya'yı hemen terk etmeleri halinde kendilerine 10.500 Mark ve ayrıca reşit olmamış her çocuk için de 1.500 Mark tutarında tazminat verilmesi hükme bağlandı. Bunun yanısıra hükümet geri dönen ailelerin çocukları için Türkiye'deki toplumsal hayata uyum sağlayabilmeleri için gerekli olan ön çalışmaların yapılması konusunda da güvence vermiştir.

Berlin-Türkleri arasında siyasal katılım stratejilerinin daha çok etnik karaktere sahip olması ırkçı temellere dayanan Alman vatandaşlık yasalarına bağlı olduğu kadar Berlin'de uygulanan Yabancılar politikasına da bağlıdır. Berlin'deki Yabancılar politikasının dönemlendirmesi diğer eyaletlerinkinden farklıdır. Araştırmacı Thomas Schwartz Berlin'deki Yabancılar politikasının üç ayrı aşamada değerlendirilmesi gerektiğini savunur (Schwartz, 1992). Birinci aşama olan 1960'lar ve erken 1970'ler Berlin duvarının henüz yapılmış olması nedeniyle şehir planlamasına ilişkin kaygıların ön plana geçtiği bir aşamadır. Bu dönemde demografik kaygılar ve istihdam sorunları kanun yapıcılar tarafından öncelikli kaygılar olarak değerlendirildi.

Berlin Yabancılar politikasının 1980'leri kapsayan ikinci aşamasında ise 'temsili politika' (*Beauftragtenpolitik*), yasa yapıcıların temel kaygısı haline geldi. Bu amaçla açılan *Berlin Yabancı İşleri Komiserliği* (*Ausländerbeauftragte*) Almanya'da türünün ilk örneği oldu. Bu komiserlik yerel hükümet ile çeşitli etnik organizasyonlar arasında bir tarz arabuluculuk yapan bir kurum olma amacıyla kuruldu. Son olarak, üçüncü aşama ise 1989 yılında Berlin'de iktidarı ele geçiren Kızıl-Yeşil (*SPD – Die Grünen*) yerel koalisyon hükümeti tarafından hazırlanan yasalardan oluşmaktadır. Bu aşama bir bakıma daha çok Berlin'e özgü bir aşamadır. Bu dönem, anti-ırkçılık ve çokkültürlülük gibi kavramların çok kullanıldığı ve iktidar tarafından çoğulcu bir söylemin geliştirildiği bir aşamadır. Kısaca yinelemek gerekirse, Yabancılar politikasının bu üç aşaması Türklerin siyasal katılım stratejilerinin etnik bazlı olmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu bölümün ilerleyen kesimlerinde göçmen, azınlık ve diyaspora stratejileri şeklinde sıralanabilecek bu etnik bazlı stratejiler genel hatlarıyla anlatılacaktır.

Göçmen stratejisi

İlk kuşak göçmenler bir gün yeniden kavuşacaklarını düşündükleri ailelerini ve anavatanlarını geride bırakarak göç ettiler. Türkiye'den Almanya'ya göçün önemli bir bölümünü zincirleme göç oluşturur. Bu göç şekli aynı yöreden olan akrabaların, arkadaşların göç dalgasına katılmasına neden oldu. Berlin'deki zincirleme göçün iki önemli aşaması vardır. Birinci aşama 1973 ve sonrasında Alman hükümetinin göçmen ailelerin birleştirilmesi yönünde karar almasıyla birlikte gelen eşler ve çocuklardır. İkinci aşama ise Türkiye'de 1970'lerde yaşanan bazı doğal afetlerin ardından Berlin'e önemli sayıda işçinin gönderilmesi şeklinde olmuştur.[8]

Göçmen stratejisi, göçün ilk yıllarında kentsel mekândan izole olarak ikamet edilen ve 'gurbet' psikolojisini üzerinde taşıyan misafir işçilerin sürekli geri dönüş düşüncesiyle oluşturdukları bir stratejidir (Castles ve Miller, 1993: 55). Göç etmek hayli zor bir deneyimdir: içinde yaşanılan ve alışık olunan kültürün, toplumun, geleneklerin, dilin, folklorun ve toprağın terk edilmesi zordur insan için. Zincirleme göç ile gelen ve çoğunlukla erkek nüfusa sahip misafir işçiler, kendilerine oldukça yabancı olan yeni mekânlarında varlıklarını sürdürebilmek için, hemşehrilik ve akrabalık bağları ile örülü enformal bir dayanışma ağı kurmuşlar ve sürekli birbirlerine tecrübelerini aktarmışlardır. Türk göçmenler diyasporada sosyalleşme süreçlerini daha çok hemşehrileriyle kahvehanelerde, lokantalarda, düğünlerde, sünnet törenlerinde, camilerde ve aile ziyaretlerinde gerçekleştiriyorlardı.[9] Bir gün geri dönme umudu, göçmenlerin, maruz kaldıkları ayrımcılığa, yabancı düşmanlığına ve kurumsal ırkçılığa karşı koyma yolunda kullandıkları en önemli kalkan olmuştur. Etnisite unsurunun savunma amaçlı kullanıldığı bu sosyal strateji siyasi içerikten büyük ölçüde yoksundur. Hemşehrilik ve akrabalık temeline dayanan bu tür savunma amaçlı etnik örgütlenmeler göçmen stratejisinin özünü oluşturur (Castles ve Miller, 1993: 25).

Geri dönme arzusu, bu stratejinin temel hareket noktasıdır. Birinci kuşak göçmenler kendilerini gurbetçi olarak nitelerler. Kendilerini gurbetçi olarak tanımlayan ilk kuşak göçmenler geri dönme umutlarını hep sürdürdüler ve bu umut onlara daima diyasporada yaşamak için gerekli olan desteği sağladı. Ayrıca dışavurumcu kültürlerinde sürekli olarak altmışlı yıllarda geride bıraktıkları Türkiye'nin resmini çizmişlerdir. Ancak geri dönme isteğinin koşullar nedeniyle bir söylenceden öteye gidemeyeceğini, Alman toplumu ile kamusal alanda daha fazla temasa geçmek zorunda olduklarını ve artık kendi ülkeleri olan Türkiye'de de birer yabancı (halk arasındaki deyişle *Almancı*) olduklarını anlayınca,

8 Varto/Muş ve Gediz/Kütahya depremleriyle birlikte Konya ve Isparta'da gerçekleşen sel baskınlarının ardından sözkonusu yörelerden Almanya'ya pek çok işçi gönderilmiştir. Bu konuda bkz. Gitmez ve Wilpert, 1987: 93.

9 Bkz. Mandel, 1990: 155.

kendileri için daha kalıcı sosyal stratejiler ve söylemler geliştirmeye yöneldiler. Gurbete bir gün geri dönme umuduyla giden gurbetçi artık, Zefer Şenocak'ın deyişiyle, nehrin iki yakasında da yürümeyi öğrenmek ve bir tür çok-kimliklilik (*multiple identity*) hali geliştirmek zorundadır.

Göçmen stratejisi hemşehri bağlarının yoğunluk kazandığı, göçmenler arasında örgütlü bir toplumsal yaşantının henüz olgunlaşmadığı ve 'misafir işçi' (*Gastarbeiter*) ideolojisinin egemen olduğu 1960'larda, göçün ilk yıllarında ortaya çıkmıştır. Bu erken dönemde göçmenlerin tek bir amacı vardı o da yeterince para kazanıp bir an önce Türkiye'ye geri dönmekti. Bu dönemde Türk işçileri çoğunlukla toplu bir şekilde işçi yurtlarında (*Wohnheim*) barınırlardı ve Alman toplumunun kamusal alanında pek görülmezlerdi. Bu dönemde siyasal bir örgütlenme gerçekleştirmek için gerekli altyapı henüz hazır değildi. Buna rağmen 1970'lerin henüz başlarında Türk işçileri arasında bazı sendikal hareketlerin gündeme geldiğine tanık oluruz. Bu örgütlenmeyi daha sonra İslâmî ve aşırı sol örgütlenmeler izleyecektir. 1981 yılına gelindiğinde Berlin'de kurulan Türk örgütlenmesinin, Türkiye'deki merkez sol partileriyle organik bağları olan sendikal hareketler, sağ partilerle ve bazen da aşırı sağ partilerle bağlantıları olan İslâmî-muhafazakâr oluşumlar şeklinde olduğunu söylemek mümkündür (Gitmez ve Wilpert: 107). Ancak 1980'lerin başına gelindiğinde Almanya ve Berlin'de etnik ve siyasal bazlı Türk örgütlerinin kurulmaya başlandığına tanık oluyoruz. Bu dönem Almanya'da Helmut Kohl liderliğinde muhafazakâr Hıristiyan Demokratların iktidarı ele aldığı, 'entegrasyon' sözcüğünün sıklıkla kullanılmaya başlandığı ve '*ya asimile ol ya da geri dön*' şeklinde telkinlerin olduğu bir dönemdir. İşte bu dönemde ortaya çıkan siyasal katılım stratejisi azınlık stratejisidir.

Azınlık stratejisi

1983 yılında Almanya Federal Parlamentosu yabancıların kendi ülkelerine geri dönüşlerini özendiren bazı yasalar çıkardı. Daha önce Yabancılar politikasının ikinci aşaması olarak adlandırdığımız bu süreçte 'entegrasyon' ve 'asimilasyon' yabancılara ilişkin izlenen politikaların özünü teşkil etmiştir.[10] Muhafazakârların 1982 yılında iktidara gelmelerinden bu yana yabancılara dönük dışlayıcı politikalar izlendi. 'Ya asimile ol ya da geri dön' şeklinde özetlenebilecek bu politik tutum Türk azınlığın daha politik bir tutum almasına neden olmuştur (Vertovec, 1996a: 384). Muhafazakâr Alman iktidarının uygulamaya koyduğu bu etnik azınlıkları dışlayan siyaset Türklerin örgütlenme sürecinde bir dönüm noktasını teşkil eder. Bu tarihten itibaren o güne değin daha çok anavatana yönelik çalışmalar yapan Türk kuruluşları Almanya'ya dönük siyasal çalışmalar yapmaya yöneldiler. Ancak sadece 'asimilasyon' ve 'geri dönüş' arasında

10 Bkz. Schwartz, 1996a.

radikalleşen Yabancılar politikasını Türk örgütlerinin Almanya'ya dönük çalışmalar yapmaya başlamasının tek nedeni olarak göstermek abartılı olur. Yabancılar yasasının yanısıra ırkçı vatandaşlık yasası, ırkçı saldırılardaki artış, kurumsal ırkçılık, yapısal dışlanma, geri dönme söylencesinin ortadan kalkması, Türkler arasında dikey sosyal hareketliliğin oluşmaya başlaması ve Türkiye'de 1980 askeri darbesiyle ortaya çıkan politik gerginlik diyasporik Türk örgütlerinin Almanya'ya dönük siyaset yapmaya başlamalarında etkili olmuştur.

Türkler artık kamusal alanda daha fazla görünmeye başlanmış ve Almanlar ile Türkler arasındaki iletişim ve etkileşim de haliyle artış göstermiştir. Bu şartlar altında misafir işçilerin daha uzun süre kullanılabilecek bir sosyal strateji edinmeleri gerekmektedir. Almanya'da modern refah devleti sağlık, eğitim ve sosyal hizmetler gibi tüm kurum ve kuruluşlarıyla varolsa da etnik azınlıklar bu refah devletinden gereken payı alamamışlardır. Bu nedenle Türk toplumu Alman refah devletinin kurum ve kuruluşlarıyla kendi bireyleri arasındaki ilişkileri düzenleyecek örgütlerin ihtiyacını hissetmiştir. Daha önceki süreçte Türkler bu ihtiyaçlarını hami olarak atadıkları bazı Alman kuruluşlarıyla karşılama yoluna gittilerse de 1980'lerden itibaren kendi etnik ve politik örgütlerini kurmanın daha akılcı ve pratik olduğunu düşünmeye başladılar (Horrocks ve Kalinsky, 1996: xx). Bu gerekliliğin belki daha önemli bir diğer nedeni ise alt sınıf azınlıkların sosyo-ekonomik açıdan marjinalleşmekte olmalarıdır. Marjinalleşmekte, sistemin dışına itilmekte ve artan ırkçılığa maruz kalmakta olan etnik azınlıklar çözümü ulusal düzeyde örgütlenmede bulmaktadırlar (Castles ve Miller: 114). Etnik guruplar kurdukları etnik, dinî, siyasi ve kültürel örgütlenmeler ile ulusal düzeyde bir dayanışma ağı kurarlar.

Etnik azınlık örgütlerinin nitelikleri büyük ölçüde göç alan ülkenin toplumsal ve siyasal yapısına bağlıdır. Castles ve Miller bu konuda şu önemli noktaya temas ederler:

> Etnik azınlıklara ikâmet izninin verildiği, vatandaşlık hakkının tanındığı, kültürel çeşitliliğin yüceltildiği ve çokkültürlülüğün hakim olduğu toplumsal yapılarda etnik örgütlerin kurulması gayet olası bir durumdur... Ancak etnik azınlıklara vatandaşlık hakkının tanınmadığı, ikâmet izninin verilmediği ve kültürel çeşitliliğin bastırıldığı toplumsal yapılarda da etnik örgütlerin kurulduğuna tanık olmaktayız. İlk durumda göçmenler ve onların çocukları toplumsal yapının bir parçası olarak değerlendirilirken sonraki durumda ise göçmenler kendi statik kültürleri ve geleneksel kimlikleri ile yaşamaya mahkum edilmiş, dışlanmış ve marjinalleşmiş bir konumdadırlar (*agy.*: 26).

Castles ve Miller'in haklı olarak iddia ettikleri gibi bir azınlık olma bilinci ile etnik cemaatleşmeyi gerçekleştirmenin farklı toplumsal koşulları olabilir. Çokkültürlü toplumlarda azınlıklara tanınan geniş kültürel haklar etnik cemaatlerin oluşma zeminini hazırlarken, aynı şekilde azınlıkların baskı altında tutuldukları toplumlarda da etnik cemaatleşmeye gidildiği görülmektedir. Birinci örnekte göçmenler toplumun önemli bileşenleri olarak görülmekteyken (İskandinav ül-

keleri), ikinci örnekte ise göçmenler toplumun dışına itilmiş ve kendi kültürlerini statik bir şekilde korumaya mecbur bırakılmışlardır (Almanya). Almanya örneğinde Türklerin, en azından bazı kesimlerin, izlemeye çalıştığı etnik azınlık stratejisi bu kez pasif ve defansif olmayıp, baskı grupları oluşturarak yabancıları konu alan politikalara etki etmeyi amaçlar. Azınlık ve göçmen söylemleri birbirlerinden kalın çizgilerle ayrılmayıp durumsal olarak birey her iki söylem arasında gidip gelebilmektedir.

Berlin'de yaşayan Türk azınlığın geliştirdiği azınlık stratejisinin en önemli mimarlarından biri muhafazakâr nitelikli etnik kuruluşlardan biri olan *Berlin Türk Cemaati*dir (*Türkische Gemeinde zu Berlin*, TGB).[11] TGB, Almanya'da Türklere ilişkin olarak kullanılan 'göçmen' sözcüğünden kurtulmak gerektiğini ve bundan böyle Türklerin 'azınlık' olarak anılması gerektiğini ileri sürer. Örgüt bu görüşü ileri sürerken argümanını meşrulaştırmak için Almanya'da resmî etnik azınlık olarak tanınan Schleswig-Holstein'de bulunan *Danimarkalı* azınlık ile güney Brandenburg'da bulunan *Sorben* azınlığını örnek olarak gösterir. TGB'nin böyle bir istekte bulunmasının ardında yatan bazı pratik nedenleri sıralamadan önce 'göçmen' tanımlamasının TGB tarafından neden hoş karşılanmadığını açıklamak gerekiyor. TGB üyeleri için 'göçmen' sözcüğü olumsuz bazı çağrışımlara sahiptir. TGB'nin önceki başkanı Mustafa Çakmakoğlu 'göçmen' kategorisini 'Türkiye'ye ihanet edenleri tanımlamak' için kullanıyor. Bu kategorileştirme politik içeriklidir. TGB'ye göre 'Türkiye'ye ihanet edenler' aşırı solcular ve aşırı İslâmcı göçmenlerdir. TGB, Türk-İslâm sentezi bir siyasal yaklaşıma sahiptir ve Türklüklerini hiçe sayan ve gözardı eden grupları 'işbirlikçi' olarak değerlendirir. Bu nedenle 'göçmen' tanımlamasını reddeden TGB öncelikli olarak kendi üyelerini bu tür guruplardan ayırmak ister. 'Göçmen' tanımlamasına itirazın bir diğer nedeni de bu sözcüğün Türkiye'de kullanıldığı şekliyle ifade ettiği anlamın farklı oluşudur. Türkiye'de 'göçmen' dendiğinde Balkan Türkleri (muhacirler), Afgan ve Kürt mülteciler akla gelmektedir. Bu tür göçmenler zaman zaman Türkiye'de bulunan alt sınıflar tarafından sınırlı kaynaklardan ayrıcalıklı bir şekilde pay aldıkları iddiasıyla pek hoş karşılanmamışlardır. Bu nedenle TGB, olumsuz çağrışımlar yapan 'göçmen' etiketinden uzaklaşmayı tercih ediyor.

Resmî anlamda 'etnik azınlık' olarak kabul edilmenin önemli maddi getirileri vardır hiç şüphesiz. Kültürel hakların ve dinî ibadet özgürlüğünün kazanılması, anadilinde eğitimin gerçekleşmesi, camiler, okullar ve diğer kültürel projelerin gerçekleşmesi için mali desteğin alınması bu yolla mümkün olabilir. 'Azınlık' olarak resmen kabul edilme yönünde çalışmalarda bulunan TGB yönetimi bu amaçlarının gerçekleşebilmesi için Türklerin hızla Alman vatandaşlığına geçmelerinin önemli bir önkoşul olduğunu bilmektedir. Bu amaçla TGB, üyelerini Alman vatandaşlığına geçme yönünde ikna etmeye çalışmaktadır. Açıkça görü-

11 TGB konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Gitmez ve Wilpert, 1994: 319.

lüyor ki, TGB'nin 'etnik azınlık' olarak kabul edilme yönündeki çabaları pratik bazı kazanımlardan kaynaklanmaktadır. Araştırmacı Abdul Janmohamed ve David Lloyd'un da belirttiği gibi:

> Azınlık olma töze bağlı bir şey değil aksine toplumsal konumlanışa bağlı bir şeydir. Bu konumlanış azınlığa bağlı öznelerin maruz kaldıkları ekonomik sömürü, siyasal dışlanma, toplumsal manipülasyon ve ideolojik baskı tarafından belirlenir (Janmohamed ve Lloyd, 1990: 9).

Azınlık stratejisi çoğunluk toplumu ile girişilen diyalektik ilişki içinde oluşturulur. Bu ilişki içinde azınlık, çoğunluk toplumunun kendini yok sayan hegemonik tutumuna karşı bir tutum geliştirir. Almanya'daki Türk sanatçılarının çoğunluk toplumu tarafından tanımlanma şekli bu azınlık olma durumunu açıklamakta iyi bir örnek olarak kullanılabilir. Alman edebi geleneği duygu ve düşüncelerini sanat yoluyla açıklayan Almanya'da yaşayan Türk asıllı edebiyatçıları Alman edebi sisteminin bir parçası olarak değil de bir 'Türk' edebiyatçısı olarak tanımlayagelmiştir. Aras Ören, Yüksel Pazarkaya, Zafer Şenocak, Emine Sevgi Özdamar ve Zehra Çırak marjinden yazan bazı Türk yazarlarıdır. Bu yazar ve şairler Almanya'da oluşan '*Gastarbeiterliteratur*' (misafir işçi edebiyatı) ya da '*Ausländerliteratur*' (yabancı edebiyatı) geleneğinin temsilcileri olarak görülürler.[12] Alman toplumunun onlardan beklentisi kendini kamusal alanda ifade edemeyen Türk azınlığın konuşan sesi olmalarıdır. Aras Ören ve Zehra Çırak gibi pek çok yazar kendilerinin 'Türk yazar ya da şair' olarak tanımlanmalarından rahatsızlık duyarlar. Çünkü onlar 'tikel olan yerine evrensel olanı anlatmayı tercih ederler ve çatışmadan ziyade uzlaşmayı benimserler' (Tereoka, 1990: 304).

Daha önce de söylendiği gibi azınlıkların oluşturulması sadece etnik grupların rasyonel tercihlerinden kaynaklanmamaktadır, aynı zamanda çoğunluk toplumunda varolan ayrımcı ve ırkçı resmî politikalar da bu oluşuma yol açmaktadır. Diğer bir deyişle etnik azınlıklar devletin baskıcı siyaseti nedeniyle 'yukardan aşağıya doğru' da oluşturulabilir. Almanya'daki göçmenlere bakıldığında bu azınlıkların toplumsal sistemin bir parçası oldukları ancak büyük ölçüde siyasal sisteme entegre edilmedikleri görülür. Bunun en önemli nedeni hiç şüphesiz vatandaşlığı kan bağına (*jus sanguinis*) dayandıran 116 sayılı anayasa maddesidir. Böyle bir yapı içerisinde azınlıkların kendi siyasal mücadelelerini gerçekleştirmeleri mümkün olmadığından bu işin çoğunluk toplumuna ait hamilerle yürütülmesi gerekir (Radtke, 1994: 33). Etnik grupların siyasal karar alma süreçlerine katılmalarının anayasal bazı engellerle karşılaşmasının yanısıra Berlin özelinde azınlıklara yönelik olarak 'çokkültürlülük' ideolojisi de uygulandığında azınlıkların sistematik olarak bir 'azınlıklaştırma' (*ethnic minorisati-*

12 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Suhr, 1989; Tereoka, 1990; Horrocks ve Kalinsky, 1990; Gürsoy-Tezcan, 1992.

on) süreci yaşadıklarına tanık olmaktayız.[13] Franz Olof Radtke'nin bize hatırlattığı gibi etnik azınlıkların kendi kültürel kimliklerini korumak amacıyla bazı geleneksel dinî ve kültürel semboller etrafında birleşmelerinin ardında yatan nedenlerden bir tanesi 'çokkültürlülük' ideolojisidir. Bu ideoloji sayesinde azınlıklar çoğunluk toplumunun önceden belirlediği şekle bürünürler ya da diğer bir deyişle kendileri için hazırlanan elbiseyi giyerler.

Etnik azınlıkların o ya da bu nedenle oluşması şüphesiz kültürel farklılıkları ve zaman zaman da çatışmayı artıran bir etkiye sahiptir. Yazar Aras Ören kültürel farklılıkların değişmeyen farklılıklar olarak algılanmasının önemli olumsuzluklarının olabileceğinden söz eder:

> Korkarım bir yandan muhafazakârlar kültürel alaşım olgusunu hiçe sayıp bizleri kendi kültürel gettolarımıza hapsederek kültürel açıdan değişmememizi sağlamaya çalışırken,... ilerici diye adlandırdıklarımız da kültürümüzün Alman kültürü tarafından asimile edilmemesi ve kendi egzotik yapısını koruması amacıyla bizi yine aynı kültürel gettoya hapsetmektedirler (Suhr'da alıntılanmış, 1989: 102).

Yukarıda anlatılan her iki strateji de birinci kuşak göçmenler tarafından geliştirilen hayatta kalma stratejileri olarak değerlendirilmeli. İlk kuşak göçmenlerin çocukları ise onlardan daha farklı stratejiler geliştirdiler. 'Geri dönme miti'nin tam olarak ortadan kalkması ve gelişen küresel iletişim ve ulaşım imkanları yeni kuşaklar tarafından daha farklı stratejilerin oluşturulmasını sağladı. Berlin'de birlikte çalıştığım gençler kültürel kimliklerinde ailelerinin Türkiye'den getirdikleri bazı temel norm ve değerleri koruyup devam ettirirken aynı zamanda Alman kültüründen ve global kültürden de farklı esintileri barındırır hale gelmişlerdir. Gençler kültürel kimliklerinde etnisite ve din gibi tikel unsurlara özel bir yer vermektedirler. Ancak aynı zamanda evrensel gençlik kültürlerinden de büyük ölçüde etkilenmektedirler. Etnik azınlığa ait gençlerin oluşturdukları bu yeni kültürel kimlik modern diyasporik kimlik olarak adlandırılacaktır. Diyasporik bilinç günümüzde sık rastlanan türde modern bir bilinçtir: buradayken aynı anda başka bir yerde olma; birden fazla mekâna bağlılık hissetme; evrensel olan ile tikel olanı aynı anda yaşama; ve vatandan uzakta yeni bir vatan inşa etme gibi özellikler bu kimliğin temel özellikleridir.

Uluslararası iletişim ve ulaşım teknolojilerinde yaşanan gelişmeler diyasporik gençlik açısından farklı çoğul kültürel kimliklerin oluşturulmasını kolaylaştırmıştır. Bu teknolojik gelişme her şeyden önce diyasporik gençliğe, azınlık toplumu ile çoğunluk toplumu arasında varolan sürekli çatışmayı aşabilme yollarını göstermiştir. Bu bölümün bundan sonraki kısımları söz konusu diyasporik kimliğin anlaşılabilmesi için gerekli olan teorik çerçeveyi çizmeye çalışacak-

---

13 'Etnik azınlıklaştırma' (*ethnic minorisation*) kavramı Rath tarafından kullanılmıştır. Bkz. Rath, 1993.

tır. Şimdi anlatılacak olan diyaspora stratejisi de diğer stratejilerle zaman zaman değiştirilerek kullanılmakla birlikte bugün en yaygın strateji ve söylem olma özelliğine sahiptir.

Diyaspora stratejisi

Diyaspora söylemi son yıllarda gündeme gelmiş bir tür etnik stratejidir. Bu stratejinin ortaya çıkışına etki eden üç önemli faktör vardır. İlk faktör öncelikle azınlığın içinde yaşadığı toplumun içsel koşullarıdır. Ülkede gittikçe artan ırkçılık ve yabancı düşmanlığı, yükselen baskıcı ulusal hegemonya ve azınlıkların marjinalleşmesi, diyaspora stratejisinin ortaya çıkmasında çok önemli bir paya sahiptir. İkinci unsur ise globalleşme diye tanımladığımız toplumsal değişimdir. Zenginleşen uluslararası iletişim ağları, artan kolay ulaşım imkanları ve sürekli büyüyen global kapitalizm diyasporada yaşayan işçi azınlıklar ile sıla arasındaki bağların yeniden üretilmesini de beraberinde getirmiştir. Bugün, sıla ile söz konusu özne arasında bilinç ve kültürel üretim düzeyinde diyasporik bir bağın oluştuğuna tanık olmaktayız. Diyasporada yaşayan Türkler sürekli seyredebildikleri Türk televizyon kanalları, okuyabildikleri Türk gazeteleri ve seyrettikleri video kasetleri sayesinde kültürel olarak Türkiye'den beslenebilmektedirler. Türk azınlığın yoğun bir şekilde kültürel olarak Türkiye'den beslenmesi sonucunda, diyasporik özne, Alman devletinin bir nesnesi olmaktan kısmen uzaklaşmış olur. Böylece asimilasyon ve 'akültürasyon' zinciri belli ölçülerde kırılmış olur. Böylece, özellikle Berlin'de yaşayan Türkler kendi kültürel ve sosyal adacıklarını kolaylıkla oluşturabilmişlerdir.

Son olarak anavatan hükümetinin göçmenlere yönelik yaklaşımındaki değişiklikler de diyaspora söyleminin oluşumunda önemli paya sahiptir. Türkiye'nin Almanya'da yaşayan Türkleri artık sadece bir döviz kaynağı olarak algılamaktan vazgeçip onları reel politika gereği Almanya'da bir lobi grubu olarak algılaması önemli bazı değişikliklere yol açmıştır. Türkiye görüldüğü kadarıyla yeni politikalarıyla Almanya'da yaşayan bazı grupları bir rekabet içine sokmuştur. Almanya'da yaşayan Türklerin tek temsilcisi olma savıyla ortaya çıkan değişik politik eğilimlere sahip oluşumlar azınlığı mobilize edebilmek için özellikle Türklük etnik kartına öncelik vermeye başlamışlardır. Türklük kartı diyasporik kültürel kimliğin oluşum sürecinde önemlidir hiç şüphesiz.

Modern diyasporalar

Diyaspora, Yunanca bir sözcük olup dağılmak, yayılmak anlamına gelir. Tarihteki klasik örnekleri Musevi, Ermeni ve Grek diyasporalarıdır. Bu gibi klasik diyasporalarda zorunlu göç temel kriterdir. Klasik diyasporaların en temel özelliği toplumsal bir kategori olarak algılanmaları ve birlikte yaşadıkları toplum ile

aralarında belirgin toplumsal ve kültürel sınırların olmasıdır. Klasik diyaspora cemaatleri genellikle 'öteki' ile karışmamaya özen gösterirler. Öte yanda modern diyasporalar şeklinde tanımladığımız, koloniyalizm ve işçi göçü hareketlerinin ürünü olan oluşumlar ise çoğunlukla toplumsal birer kategori olarak ele alınmayıp daha çok diyasporik kültürel kimliğe sahip ya da transnasyonal-diyasporik kültürel oluşumu sağlayan topluluklar olarak ele alınmaktadır. Modern diyaspora kavramı günümüzde göçmen, misafir işçi, sığınmacı, mülteci ve benzeri şekillerde yurtsuzlaşmış grupları ifade etmek için kullanılır. Geleneksel ve modern diyasporalar arasındaki farkı daha iyi anlayabilmek için Fransız felsefeci Emmanuel Levinas'ın anlatımına kulak vermek gerekiyor. Levinas, İbrahim Peygamber ile Ulysses'in söylenleri arasındaki farklara değinir. Burada Levinas'ın dikkat ettiği nokta her iki tarihsel figürün anavatan ile olan ilişkileridir. Buna göre Ulysses Truva savaşlarına katıldıktan sonra ülkesi olan İtaka'ya komuta ettiği gemileriyle birlikte dönmek zorundadır. Geri dönüş yolculuğunda pek çok sorunla karşılaşan Ulysses'in bu yolculuğu on yıl kadar sürmüştür.[14] Herşeye rağmen evine dönmekten vazgeçmeyen Ulysses ailesine ve vatanına bütün uğraşları sonrasında ulaşabilmiştir.

Öte yanda, kutsal kitap İncil'de anlatıldığına göre, Tanrı İbrahim Peygamberin bulunduğu toprakları halkıyla birlikte terk ederek bir kez daha geri dönmemek üzere yeni topraklara göç etmesini istemiştir. Bunun üzerine İbrahim halkıyla birlikte 'vaad edilmiş topraklar'a doğru yolculuğa başlar ve asla geri dönmez. Bu karşılaştırma baz alınarak geleneksel diyasporalar ile Ulysses arasında bir benzerlik ve diğer tarafta modern diyasporalar ile İbrahim Peygamberin öyküsü arasında bir başka benzerlik kurmak mümkün. Modern diyasporalar 'geri dönüş miti'nden uzaklaşmış toplumsal guruplardır. Onlar İbrahim Peygamber ve halkı gibi yeni toprakları kendilerine yurt edinmek zorunda olan insanlardır.

Araştırmacı Robin Cohen'in diyasporalar hakkında yaptığı sınıflandırma geleneksel ve modern diyasporalar arasındaki farklılıkları anlamak açısından oldukça anlamlıdır. Cohen'in diyasporalar konusundaki anlatımı İncil'in ilk bölümünde (Eski Ahit - *Old Testament*) anlatıldığı gibi Musevilerin yaşadıkları toprakları terk etmesiyle başlar. Cohen'in yaptığı ayrım global ekonominin değişimine endeksli bir ayrımdır. Buna göre, Cohen, diyasporaları eski ve yeni diyasporalar şeklinde iki temel gruba ayırır. Eski diyasporaları a) Musevi ve Ermeni diyaspora örneklerinde olduğu gibi zorunlu göçün yaşandığı diyasporalar; ve b) Rum ve Britanya diyaspora örneklerinde görüldüğü üzere kolonileştiren diyasporalar şeklinde iki gruba ayırıyor. Diğer yanda yeni diyasporaları ise a) ticari diyasporalar (Musevi ve Lübnan diyasporaları); b) kapitalist diyasporalar (Britanya diyasporası); ve c) işçi diyasporalar (İrlandalı, Çinli, Hintli, Sih ve Türk di-

14 Emmanuel Levinas, Ulysses ve İbrahim Peygamber arasındaki karşılaştırmayı kendi önerdiği felsefe anlayışının geleneksel felsefe anlayışından farklılığını göstermek amacıyla yapmıştır. Bkz. Levinas, 1986, 1987.

yasporaları) şeklinde üçe ayırır (Cohen, 1995; 1996; 1997). Cohen'e göre modern diyasporaların varoluş nedeni global kapitalizmin doğurduğu çevreden merkeze doğru (işçi diyasporaları) ya da merkezden çevreye doğru (kapitalist diyasporalar) olan göçtür.

Bir diğer araştırmacı olan William Safran önemli çalışmalarından biri olan "Modern Toplumlarda Diyasporalar: Anavatan ve Geridönüş Söylenceleri" adlı çalışmasında ideal diyasporaları resmetmeye çalışır. Diyasporaları 'yersiz ve yurtsuz kalmış göçmen cemaatleri' olarak açıklayan Safran'a göre bir topluluğa diyaspora adının verilebilmesi için altı farklı önkoşulun gerçekleşmesi gerekmektedir: (1) bir anavatandan en az iki farklı çevresel mekâna yayılmış olmaları; (2) anavatanları hakkında anılarını, vizyonlarını ve söylencelerini sürdürüyor olmaları; (3) yerleştikleri yeni ülkenin evsahipleri tarafından tam bir kabul görmediklerine olan inancın varlığı; (4) bir gün anavatana geri dönme isteğinin sürekli canlı tutulması; (5) anavatanın refahı ve zenginliği için çaba harcanması; ve (6) bir azınlık olma bilincinin anavatan ile varolan özel ilişki tarafından tanımlanması (Safran, 1991: 83-84). Yeni diyasporaları açıklamakta yetersiz kalan bu tanımda Safran'ın tanımlamaya çalıştığı şey eski diyasporalardır. Bu tanımlama günümüzdeki Amerika'daki Afrikalı, Britanya'daki Güney Asyalı ve Karaibli, Almanya'daki Türk ya da Fransa'daki Cezayirli diyasporik topluluklarına ilişkin yapılacak tanımlamalar ile örtüşmez. Bu yeni diyasporaları açıklamak için belki James Clifford'un Safran'ın tanımlamasından hareketle yaptığı 'yarı diyaspora' kavramını kullanmak daha doğru olabilir. Hepimizin bildiği gibi günümüzün işçi diyasporaları 'anavatana geri dönüş konusunda o denli istekli ve kararlı değildirler. Bu nedenle bugünkü diyasporalar geleneksel diyaspora kavramıyla açıklanamazlar' (Clifford, 1994: 306). Clifford daha ileri giderek global kapitalizmin ve ulus-ötesi iletişimin bu denli yoğunluk kazandığı günümüzde artık 'geri dönüş miti'nden söz etmenin mümkün olmadığını söyler:

> Günümüzde diyasporaların varlığı Safran'ın sözünü ettiği gibi sadece anavatana geri dönüş isteği veya bir vatana aidiyet ile açıklanamaz. Geri dönüş isteğinin ve aidiyet hissinin yanısıra yurtsuzlaşma deneyiminin verdiği acı, adaptasyon sürecinde karşılaşılan sorunlar ve muhalif olmanın getirdiği ortak bilinç de diyasporanın oluşumunda önemli etkiye sahiptir (*agy.*: 306).

Buna göre Clifford, Safran'ın tanımlamasında sıraladığı altı kriterden sadece iki, üç ya da dört tanesine sahip olan bazı göçmen grupların diyaspora olarak adlandırılabileceğini savunur.

Diyasporik bilincin günümüzde yaygınlık kazanmasını kolaylaştıran en önemli etken hiç şüphesiz uluslararası iletişim ve ulaşım ağlarında yaşanan teknolojik gelişmelerdir. Küreselleşme ile birlikte azınlık toplumları ile çoğunluk toplumları arasındaki güç ilişkisinde bazı önemli değişikliklerin olduğunu görüyoruz. Çok yakın zamana değin, diyasporik toplumlar, içinde yaşadıkları ülkenin

yasal ve siyasal hegemonyasına itaat etmek zorundaydılar. Çünkü ulaşım ve iletişim imkanlarındaki yetersizlikler diyasporik toplumların kendi anavatanlarıyla olan ilişkilerini asgari ölçüde tutmalarına neden oluyordu. Ancak bugün, bu gruplar kendi anavatanlarıyla ilişkilerini modern iletişim ve ulaşım araçları sayesinde kolaylıkla geliştirebilmektedirler. Sözgelimi Almanya'da yaşayan Türkler Türk televizyon kanallarını, gazetelerini ve radyolarını kolaylıkla izleyebilmektedirler. Böylece bu topluluklar diyasporada kendi anavatanlarını yeniden yaratma şansına sahip olmaktadırlar. Anavatandan gelen TV programları, müzik kasetleri ve video kasetleri gibi unsurların yardımıyla diyasporada yaratılan bu vatan anavatanın ritmini, renklerini, müziğini ve görüntüsünü yansıtır.

Globalleşme rüzgarları ile hız kazanan diyasporik bilinç öyle görünüyor ki, günümüzde etnik azınlıkların daha önceden izledikleri göçmen ve azınlık stratejilerinin yerini almakta ya da onlarla birlikte uygulanmakta. James Clifford'un belirttiği gibi anavatan ile kurulan ulus-ötesi iletişim ve ulaşım ağları diyasporik öznenin içinde bulunduğu ülkenin siyasal ve yasal sistemine karşı olan itaatini çözer niteliktedir (*agy.*: 310-311). Sözgelimi, diyasporada yaşayan diğer Türk topluluklarıyla iletişim kurmak, evrensel bir din olan İslâm dinine entegre olmak ve anavatan ile ilişkileri derinleştirmek diyasporadaki Türklere Alman devletinin kendileri üzerinde kurmuş oldukları hegemonyayı bir şekilde kırma şansı verir.

Diyasporik kimlik birbiriyle çatışan iki farklı eksen üzerinde inşa edilir: *evrensel eksen ve tikel eksen.* Ulusal olanın eleştirisi niteliğindeki evrensel eksen üretken bir eksendir ve senkretik kültürel formların oluşumuna olanak tanır. Diğer yanda tikel eksen ise diyasporik öznenin 'otantik', geleneksel ve ulusal olanı yücelttiği eksendir. Bu bizim diyasporik milliyetçilik şeklinde adlandırdığımız eksendir. Bu eksende anavatanda yaşanmış olan geçmiş özel bir öneme sahiptir. Anavatanda tecrübe edilen geçmiş yaşantılar diyasporada özne tarafından yeniden yeniden işlenerek 'hayali vatanların' oluşturulması sürecinde etkin bir rol oynar. Salman Rushdie diyasporada yaratılan 'hayali vatanlar' konusunda şunları söylüyor:

> Bugünüm bana yabancı. Geçmişim ise sisler arkasında bıraktığım o kayıp şehirde bana ev sahipliği yapmakta... Bundan böyle bizler gerçek şehirler veya köyler değil hayali mekânlar yaratacağız, görünmeyen hayali vatanlar...

Rushdie'nin burada altını çizdiği konu kapitalist döngü içinde dışlanmış diyasporik öznenin artık bugüne ilişkin iyimser beklentisini yitirmiş olduğu ve teselliyi kendini geçmişin bildik güvenli kollarına bırakmakta bulduğu şeklindedir. Geçmişin yeniden üretilmesi diyasporik özne için iki açıdan çok önemlidir. Geçmişini yeniden üreten diyasporik özne bu yolla bugünün sorunlarından kendince uzaklaşmayı becerebilir. Yine diyasporik özne kendine ait olduğunu düşündüğü geçmiş aracılığıyla dışardan bir etki olmaksızın kendine özgü bir

öznellik geliştirme şansına sahip olur (Ganguly, 1992: 40).

Modern diyasporaların global kapitalizm sürecinin bir ürünü olduğu saptamasının ardından kısaca diyasporik kimliğe ilişkin yapılan değerlendirmelerin üç ana gurupta toplandığı söylenebilir. Bunlardan ilki diyasporayı toplumsal bir kategori olarak ele alan yaklaşımdır.[15] Diyaspora toplumsal bir form olarak ele alındığında politik ve ekonomik açıdan ulus-devlet sınırlarını aşmış göçmen topluluklar akla gelmeli. Bu konudaki bir diğer yaklaşım ise diyasporaları ulusötesi ağların gelişimiyle birlikte oluşan yeni bir kimlik ya da bilinç olarak tanımlayan yaklaşımdır.[16] Bu yaklaşım anavatandan uzakta yeni bir vatan kurmak şeklinde tanımlar diyasporik oluşumları. Son yaklaşım ise diyasporaları yeni bir kültürel üretim ve anlatım şekli olarak tanımlamaya yönelir. Bu yaklaşımın özellikle ilgilendiği konu diyasporada üretilen kültürlerin ve kimliklerin ne şekilde üretildiğidir.[17]

Diyasporik bilinç

Berlin-Türklerinin bugüne değin geliştirdikleri farklı etnik bazlı siyasal atılım stratejilerini sıralarken diyasporik stratejinin son dönemde geçerlilik kazandığından söz edildi. Diyasporada yaşayan gençler ise bu stratejiyi yoğunluklu olarak kullanan kitlelerin başında gelmektedir. Çalışmamızın asıl konusu olan Türk gençliği küreselleşmenin kendilerine sunduğu uluslararası iletişim ve ulaşım gibi araçlarla modern anlamda diyasporik bir bilinç oluşturma yönünde çaba harcarlar.

Diyasporik bilincin oluştuğu bu eksende bizler transkültürel bir oluşumun varlığına tanık oluruz. Geleneksel kültürel kodların ve üretimlerin dışında oluşturulan bu transkültürel yapı bir anlamda ulusal kültürün eleştirisi olma niteliğini taşır. Transkültürel bir nitelik taşıyan bu diyasporik kimliği tanımlamak için değişik araştırmacılar tarafından pek çok farklı kavram kullanılmıştır. Bunlardan bazıları *'senkretik', 'bricolage', 'hibrid', 'creole', 'crossover', 'kes – yapıştır'* ve *'melanj'* şeklinde kavramlardır. Bütün bu kavramlar her ne kadar ufak bazı farklar içerse de anlam açısından birbiriyle aynıdır.

Diyasporik kimliğin oluşumu sürekli etkileşimde bulunan kültürler arasındaki diyaloğun bir ürünüdür. Diyasporik kimlik ulusal, dinsel ve etnik kimlikleri parçalayan daha üst bir kimliktir. Bu nedenle diyasporik kimlik aslında evrensel

---

15 Diyasporayı toplumsal kategori olarak ele alan başlıca yazarlar W. Safran ile D. Boyarin ve J. Boyarin'dir. Bkz. Safran, 1991; Boyarin ve Boyarin, 1993.

16 Diyasporaya ulusötesi yeni bir bilinç oluşumu olarak bakan bu yaklaşımın temsilcileri J. Clifford, S. Hall, H. Bhabha, R. Cohen, P. Gilroy ve S. Vertovec'tir. Bkz. Clifford, 1988, 1991, 1997; Cohen, 1995, 1996, 1997; Hall, 1994; Gilroy, 1994; Bhabha, 1990 ve Vertovec 1997.

17 Bu konuda özellikle S. Hall ve P. Gilroy'un çalışmaları dikkate alınmalıdır. Bkz. Hall, 1994 ve Gilroy, 1994.

ile yerel, geçmiş ile gelecek, 'burası' ile 'orası' arasındaki etkileşim sürecinden çıkan bir oluşumdur. Bu bizi bir tür 'çifte bilinç' olgusunun varlığına doğru götürür. Yeni oluşmakta olan modern diyasporik kimliğin geleneksel anlamda kullanılan ve zaman zaman olumsuz ve tutucu çağrışımlarla yüklü diyaspora kimliğinden farklı olduğunu Stuart Hall'dan bir alıntı yaparak anlatmak mümkün:

> ...diyaspora dendiğinde her ne pahasına olursa olsun kutsal sayılan anavatana dönmeye çalışan kabileler anlaşılmamalıdır. Bizler bugün böyle bir anlayışa sahip tutucu diyasporik cemaatlerin Filistinlilere neler çektirdiğini çok iyi biliyoruz. Bu anlayış emperyalist bir anlayıştır. Benim anladığım anlamda diyaspora saflığı ya da tözü ifade etmez, aksine kültürel alaşımı ve çeşitliliği ifade eder; farklılık içinde kimlik oluşumuna yön veren bir durumun ifadesidir. Diyaspora kimlikleri kendilerini dönüşüm ve değişim ile birlikte sürekli yeniden yeniden üreten kimliklerdir (Hall, 1994: 235).

Bu anlatımla S. Hall kendini geleneksel emperyalist diyaspora tanımından uzak tutar. Buna karşılık kültürel alaşımı ve karışımı yüceltir. Bu tür kültürel alaşımlar farklı kültürel dünyalarda aynı anda yaşamak zorunda olan diyasporik gençlerin sürekli ürettiği oluşumlardır (Vertovec, 1996b).

Almanya'da yaşayan Türk gençlerin kültürel kimliklerini tanımlamak için kullanılan diyasporik kimlik bugüne değin bu gençlere ilişkin yapılan bazı önyargılı tanımlamaların yerine kullanılabilir niteliktedir. Bilindiği üzere Almanya'da yaşayan Türk gençleri genellikle 'kimliksiz', 'kültürsüz', 'kayıp kuşak', 'dejenere olmuş', 'arada kalmış' ve 'kimlik krizi yaşayan' topluluklar olarak tanımlanagelmişlerdir. Bu tanımlamalar hem Alman hem Türk akademilerinde sıkça rastlanılan türde tanımlamalardır.[18] Diyasporik Türk gençleri Türk akademisyenler tarafından genellikle sorunsallaştırıldılar ve 'iki kültür arasına sıkışmış kurbanlar' olarak algılandılar. Böyle bir yaklaşım hiç şüphesiz sosyolojik özneyi dışlayan bir yaklaşımdır. Diyasporik özne, aksine, kültürler arasındaki o hareketli zemin üzerinde varolma yeteneği geliştiren sosyolojik öznenin zengin kültürel kimliğini ifade eder. Diyasporik gençler geleneksel olan ile modern olanı kendi kültürel kimliklerinde bir arada kullanma eğilimindedirler. Onlar kültürel kimlikleri oluştururken bir yandan köklerine diğer yandan da evrensel olana sarılırlar.

Almanya'da yaşayan Türklerin göç sürecinde oluşturdukları toplumsal stratejilerden söz ederken özellikle Yabancılar yasasının ve vatandaşlık yasasının bu süreçte ne şekilde etkili olduğuna değinildi. Ancak hiç şüphesiz günümüzde sıkça tartışılan ve Batı Avrupa'da yaygın bir uygulama alanına sahip olan çokkültürlülük ideolojisine de değinmek gerekiyor. Çalışmanın bundan sonraki kısmında Batı Avrupa'da kurumsal bir nitelik kazanmış olan çokkültürlülük politikalarının ve bu amaçla düzenlenmiş olan kurumların kültürler arasındaki farklılıkları ve sınırları derinleştirmekten pek öteye gidemediği yönündeki sap-

18 Bu tür kavramları kullananlar için bkz. Abadan-Unat, 1976, 1985; Kağıtçıbaşı, 1987; Mushaben, 1985 ve Önder, 1996.

tama Berlin ve Berlin'de yaşayan Aleviler örneğiyle dile getirilecektir. Bu amaçla önce çokkültürlülük ideolojisi çerçevesinde oluşturulan kurumsal yapı ve daha sonra bu kurumsal yapının etnik kimliklerin yeniden oluşum sürecinde ne şekilde etkili olduğu anlatılacaktır.

Berlin'de çokkültürlülük

Berlin çok uzun yıllardan bu yana pek çok farklı kültüre ev sahipliği yapmış bir şehirdir. Bu nedenle şehrin kültürel altyapısı çokkültürlülüğü yaşatabilen bir zenginliğe sahiptir. Değişik kültürlerin uyum içinde varolmasını sağlayan başlıca kuruluşlar şunlardır: *Yabancılar Dairesi* (*Die Ausländerberauftragte des Senats*), *Dünya Kültürleri Evi* (*Haus der Kulturen der Welt*), *SFB4 Radyo Multikülti* ve *Kültürler Atelyesi* (*Werkstatt der Kulturen*). *Yabancılar Dairesi* 1981 yılında yabancılara ilişkin sağlık, aile, ikamet, eğitim ve polis hizmetlerinin koordineli bir şekilde yürütülebilmesi için Berlin Senatosu tarafından kurulmuştur.[19] Bu kuruluşun asli görevi sorunların çözümü için yabancılar ile yerel yönetimler arasındaki koordinasyonu sağlamaktır. Diğer yanda bu kuruluş Berlin'de yer alan farklı etnik grupların tanıtımlarına ilişkin önemli çalışmalar da yapar. Berlin'de yaşayan Türkler, Afrikalılar, Çinliler, İranlılar ve daha pek çok farklı kültürler hakkında tanıtım kitapçıkları ve video filmleri hazırlanmasını sağlayan kurum ayrıca çokkültürlülük projesini tanıtan çok sayıda değişik posterlerin de yapımını üstlenmiştir. 1995 ve 1996 yıllarında şehrin duvarlarına asılan posterlerin bazılarında şu sloganlar yeralmıştır: *Berlin'de birlikte yaşayalım* (*Miteinender leben In Berlin*) ve *'Biz Berliniz: Beyazıyla Siyahıyla'* (*Wir sind Berlin: wir sind helle und Dunkle*). Tüm bu çalışmalar farklılıkların Berlin'de bir arada yaşayabilme zeminini hazırlayabilmek için yapılmaktadır.

Dünya Kültürler Evi 1957 yılında Kongre salonu olarak inşa edilmiş ve daha sonra 1989 yılında uluslararası sergi, kongre, konferans ve festivallerin düzenlenebilmesi için yeniden bir düzenlemeye tabi tutulmuş. Çokkültürlü Berlin şehrinde bu merkezin çok önemli bir yeri vardır, öyle ki, özellikle 'Batılı' olmayan diğer Dünya kültürlerinin Berlin halkına sergi, sinema, konser ve konferanslar aracılığıyla tanıtıldığı bir mekân olma özelliğine sahiptir. Türkler ve Kürtler Berlin'de yaşayan etnik azınlıklar arasında en büyük yeri kapsadıklarından *Kültürler Evi*'nde son dönemde her iki etnik grubu da ilgilendiren çok sayıda program gerçekleştirilmiştir. Günümüzde İslâm, batılı toplumların gündemlerinde önemli bir yer teşkil ettiğinden *Kültürler Evi*'nde de bu konu öncelikli bir yere sahiptir. Gayet doğaldır ki, Berlin son yıllarda yaşanan İslâmî hareketliliği Türkiye üzerinden algılamaya çalışmaktadır. Bu amaçla İslâm konusuna ilişkin ola-

19 Yabancılar Dairesi sorumlusu Barbara John, Hıristiyan Demokrat Parti'ye üyedir ve kuruluşundan bu yana farklı hükümetler döneminde bu hizmeti devam ettirmiştir.

rak her yıl en azından iki ayrı konferans düzenleyen *Kültürler Evi*, Türkiye, Almanya ve diğer Batı Avrupa ülkelerinden akademisyenler, gazeteciler, yazarlar ve siyasetçilere ev sahipliği yapmaktadır.

Çokkültürlülük kuruluşlarından bir başkası olan *SFB4 Radio Multikulti*, 1994 yılında *Sender Freies Berlin* (SFB) yerel radyo istasyonu tarafından üç yıllık bir proje olarak kurulmuştur. Bu projenin finansörlüğünü *SFB* ile birlikte Federal Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı üstlenmiştir. "Bütün dünya bu istasyonun ucunda: FM 106.8 Mhz." sloganıyla yayın yapan radyo, on altı farklı dilde müzik yayını yapar ve Almanca bu diller arasında diğer diller gibi 'yabancı' bir dilmiş gibi işlem görür. Almanca dışında başka hiçbir batı dilinde yayın yapmayan radyo, yayınlarında Türkçe dilinde yapılan müzik programları da özel bir yer tutar (Vertovec, 1996a). Türk programları Türk yapımcıları tarafından gerçekleştirilir. Ancak radyo büyük bir projenin ürünü olsa da, elde ettiği ilgi hak ettiğinden çok azdır. 1997 yılında yapılan bir kamuoyu yoklaması *Radio-Multikulti*'yi bilen Berlinli Türklerin oranının sadece % 12, bu radyo kanalına ulaşabilenlerin ise yine sadece % 4 olduğunu göstermiştir. Aynı araştırma bu istasyonun Türklerin yoğun olarak yaşadıkları Kreuzberg ve Wedding ilçelerinde teknik olarak yeterince alınamadığını da ortaya koymuştur (Meseth, 1996).

Bu yayınların yanısıra *SFB4* zaman zaman *Dünya Kültürler Evi* ile birlikte Berlin'de bazı kültürel içerikli karnaval ve festivaller düzenler. Bu karnaval ve festivallerde Berlin'de bulunan irili ufaklı her kültürün müzik ve folklor aracılığıyla temsil edilmesi istenir. Aslında daha sonra değinileceği üzere bu tür karnavallar azınlık kültürlerinin çoğunluk toplumuna nasıl tanıtıldığına ilişkin bizlere önemli ipuçları verebilir. Karnaval türündeki programlar 'etnik' grupları genellikle 'folklorik' açıdan tanıtırken onların diğer yönlerinin göz ardı edilmesine neden olabilir. Hatta daha ileri gidilerek bu tür folklorik kültür tanıtımlarının etnik azınlıkların maruz kaldıkları yapısal eşitsizlik koşullarının belli ölçülerde gizil tutulmasına da yol açtığı söylenebilir (Bottomley, 1987: 5).

Diğer bir kuruluş olan *Kültürler Atölyesi* Ekim 1993 tarihinde Türklerin yoğun olarak yaşadıkları diğer bir ilçe olan Neukölln'de açılmıştır. Farklı kültürlerden insanların buluşabilmesi için düzenlenen bu mekân, Berlin Senatosu Yabancılar Dairesi tarafından finanse edilmekte olup farklı yerel örgütlerden seçilen bir grup insan tarafından yönetilmektedir. Atölyenin en önde gelen amacı farklı kültürlerden gelen insanların farklı amaçlar çerçevesinde bir arada yaşamaları için gerekli altyapıyı sağlamak ve birlikte yaşama konusunda çalışmalar yapmaktır. Atölyede öncelikli olarak gençlerin çalışmalarını sunabilecekleri sergiler, konferanslar ve konserler ile birlikte yine gençlerin katılabilecekleri fotoğrafçılık, resim, bilgisayar, video-film yapımcılığı, seramik ve müzik yapımcılığı gibi alanlarda eğitim programları düzenlenmektedir. Düzenlenen bilimsel içerikli konferans, seminer ve sergilerin bugüne değin yoğunluklu olarak üzerinde durduğu konular kültürlerarası diyalog, sığınmacıların sorunları, göç ve azınlık-

ların maruz kaldıkları şiddet şeklinde olmuştur (Vertovec, 1996a).

Şimdi Berlin'de uygulanan çokkültürlülüğü yapısal anlamda kısaca özetledikten sonra bu tür uygulamaların azınlıklar arasında ve özellikle Türkler arasında nasıl karşılandığını anlatmak gerekiyor. Tüm bu çalışmalara rağmen, bu çokkültürlü insiyatiflerin azınlıklara yeterince ulaşabildiğini söylemek pek mümkün değil. Öyle ki, gerek Kreuzberg gerek Wedding'de yaşayan işçi sınıfı Türk ailelerinin çok büyük bölümü bu tür çalışmalardan hiç haberdar değildir. Diğer yanda, bu çalışmalardan haberdar olan işçi sınıfına ait etnik azınlıklar ise 'çokkültürlülük' yönünde yapılan resmî çalışmalara güvenmemektedir. Onların inancı bu tür çalışmaların Berlin hükümetinin 'vaziyeti kurtarma' çabaları olduğu yönündedir.

Her ne kadar sıralanan bu çokkültürlülük kuruluşları önemli bir işleve sahip olsalar da aslında gerçekleşmesine yardımcı oldukları şey '*kültürleştirme*' (*culturalisation*) sürecidir. Bu süreç etnik azınlık gruplarının varlıklarının sadece folklorik açıdan kabul edilmesine, öte yanda bölüşüm ve paylaşım süreçlerinde dikkate alınmamasına yol açan bir süreçtir. Özellikle etnik azınlıkların maruz kaldıkları toplumsal eşitsizliğin yok sayılmasına katkıda bulunan '*kültürleştirme*' tarzı yaklaşımlar Batı Avrupa'da son dönemde yaygınlık kazanmıştır.[20] Bu yaklaşım toplumsal eşitsizlik, dışlanma, ayrımcılık, ırkçılık ve diğer sınıfsal farklılıkların kültürel farklılıklara indirgenmesi sonucunu beraberinde getirir. Bu açıdan bakıldığında Almanya'da ve Batı Avrupa'da varolan 'çokkültürlülük' ideolojisinin, toplumsal eşitsizliği kültürel farklılıkların bir sonucu olarak göstermeyi amaçladığı sonucuna ulaşmak mümkün olabilir (Ålund ve Schierup, 1991: 139).

Batılı olmayan kültürlerin bu tarz 'çokkültürlülük' ideolojisi çerçevesinde oluşturulan kuruluşlarda temsil edilmesi bir anlamda bu kültürler ile 'evsahibi' kültürler arasında yer aldığı varsayılan sınırların daha da derinleşmesine neden olur. Çokkültürlülük ideolojisi kültürleri birbirleriyle ilişkisi olmayan kompartmanlar şeklinde değerlendirir. Kültürleri kendi içlerinde birer bütün olan ve değişmeyen yapılar olarak değerlendiren çokkültürlülük ideolojisi ayrıca kültürleri etnik gruplara ait birer meta olarak algılar. Bu şekilde yaklaşıldığında etnik azınlıkların kültürlerinin folklorik niteliklerini ön plana çıkaran 'çokkültürlülük' anlatısının önemli olumsuzlukları beraberinde taşıdığını görmek mümkün. Çokkültürlülük anlatısının genellikle 'olumlu' bir uygulama olarak algılandığını söyleyen Amerikalı felsefeci John Russon aslında Berlin'deki *Dünya Kültürler Evi* gibi platformların 'öteki' kültürleri bireyin gözünde daha da ötekileştirdiğini ve hatta 'egzotik' kıldığını anlatmaktadır. Russon şöyle devam ediyor:

> Günümüzde çoğulculuk adına sıkça yapılan bir jest var: Ötekini öteki olarak değerlendirmek, ötekinin kültürünü olduğu gibi kabul etmek ve onun kendine özgü bir yapısı olduğunu düşünmek. Azınlık kültürlerini 'ilgi çekici' ve 'egzotik' olarak algılayan bu

20 Bkz. Ålund, 1992; Ålund ve Schierup, 1991.

> anlayış, söz konusu kültürlere yaklaşırken 'hoşgörülü' olunması gerektiğini vurgular. Burada yatan anlayış aslında bireyin ötekini egzotikleştirme yoluyla dışlamasıdır... Bu anlayış 'ötekini' ilgiye, korunmaya ve desteğe muhtaç acizane bir varlık olarak gösterir. Bu nedenle 'ötekinin' (azınlık) bizim üstün sadakatimize ve hoşgörümüze tabi olmasını gerektiren ciddi bir iktidar ilişkisi ortaya çıkar. Bu yaklaşım, söz konusu iktidar ilişkisi içerisinde çoğunluğu azınlık karşısında ayrıcalıklı ve üstün bir konuma yerleştirir. *Bu açıdan bakıldığında bizim 'demokratik' ve 'çoğulcu' olarak adlandırdığımız ideal çokültürlülük aslında en azından ötekinin sahip olduğu etnisite kadar etnik bir anlatımdır*(Russon, 1995: 524).

Russon'un bu sözleri bize çokkültürlülük ideolojisinin kamusal alan ile özel alan arasında yaptığı önemli ayrımı anımsatır. John Rex gibi pek çok yazarın da savunduğu bu ayrım bireylerin kamusal alanda ortak değerler etrafında birleşmelerini, özel alanda ise kendi kişisel tercihlerini ve geleneklerini devam ettirebilmelerini öngörür. Bu anlayış kamusal alanda çoğunluğun oluşturduğu hukuksal, politik ve ekonomik yapıya azınlıkların mutlak itaatini, öte yanda dil, din ve aile gibi özel alanı ilgilendiren konularda ise özgür olmayı gerektirir. Russon'a göre bu anlayış kültürlerin kendi sınırları içerisine hapsedilmesine yol açar ve herhangi bir kültürün diğer kültürlerle karışmasını engeller.

Bugüne değin kamusal alan ile özel alan arasına konulan sınırlar sürekli olarak çoğunlukların azınlıklar üzerinde kurmaya çalıştıkları hegemonyayı sağlamlaştırmıştır. Diğer kültürlerle etkileşimde bulunmayan kültürler değişimden uzak kalırlar. Bu nedenle çokkültürlülük ideolojisi burada önemli açmazlarla karşılaşır. Bu açmazlardan biri azınlık kültürlerinin hemen hiç değişmeden folklorik birer kültürel miras olarak kalmaları tehlikesidir. Diğer bir açmaz ise Russon'un da değindiği gibi azınlık ve çoğunluk kültürleri arasındaki iktidar ilişkisinin artarak devam etmesi.

Russon gibi Renato Rosaldo da kültür ile iktidar arasında ters bir oranti olduğuna dikkat çeker. Rosaldo, Meksika ve Filipinler örneklerinden yola çıkarak vatandaşlık hakkı gibi politik haklardan tamamıyla yararlananların iktidarı ellerinde bulundurduklarını ancak kültürden yoksun olduklarını söyler (Rosaldo, 1989: 198-204). Diğer yanda kültürel açıdan çok zengin olan azınlıkların, sözgelimi siyahların ve yerlilerin güçten ve siyasal haklarından yoksun oldukları görülür. O nedenle Rosaldo'ya göre "kültürel açıdan zengin olan iktidardan pay alamazken iktidara sahip olan kültürel açıdan zengin olamaz. Azınlıklar otantik kültür üzerinde bir tekel oluştururken çoğunluk toplumu sözle ifade edilmeyen bir kurumsal güce sahiptir" (*agy.*: 202).

Rosaldo bu tartışmayı daha da ileri götürerek ilginç çıkarımlarda bulunur. Kültürel açıdan ötekini görünür kılmanın, öznenin ortadan kalkması ile sonuçlanacağını söyler Rosaldo. Bu noktadan hareketle, çokkültürlülük ideolojisinin azınlık içinde yer alan özneyi bir anlamda etkisiz hale getirmeyi amaçladığını söylemek mümkün. Öznenin çözülmesi sürecine sadece çokkültürlülük ideolojisi etki etmez, aynı zamanda sürekli olarak 'farklılık' ilkesini ön plana çıkaran

etnik azınlıklara mensup insanlar da etki ederler. Azınlık içinde yer alan bireyler, çokkültürlülük politikaları aracılığıyla kendileri için kültürel bir zenginlik ve özgürlük sağlarken iktidar ile olan ilişkileri açısından dezavantajlı bir duruma düşerler. Çalışmanın bu bölümünde iktidarın uygulamaya çalıştığı çokkültürlülük politikaları ile etnik azınlıklar arasındaki ilişki Berlin'de yaşayan Aleviler'e ilişkin bir örnek ile anlatılacaktır.

Alevilik, etnisite ve çokkültürlü Berlin

Alevilik Anadolu'ya özgü ve kabul edilmiş dinî esaslara aykırı olan (*heterodoks*) bir dinsel kimliktir. Alevi kimliğinin son yıllarda Almanya ve özellikle Berlin'de yaşayan Türkler arasında günden güne güç kazandığı görülmektedir. Öyle ki, Almanya'da yaşayan Aleviler arasında son yıllarda gerçek anlamda bir cemaat söyleminin oluştuğundan söz etmek mümkün. Alevi kimliğinin diyasporada bu denli önem kazanmasının öncelikli nedeni Sivas (Temmuz 1993) ve Gaziosmanpaşa'da (Mart 1995) yaşanan toplumsal gerilimlerdir. Bilindiği üzere Sivas'ta 37 Alevi sanatçı ve Gaziosmanpaşa'da ise 15 Alevi insan öldürülmüştür. Özellikle bu iki olay Alevi diyasporası içinde büyük bir infiale neden olmuştur. Diyasporik Türk Alevi gençliği bu olayların öncesinde yaşanan Mölln ve Solingen katliamlarına bir tepki olarak Türk kimliklerini ön plana çıkarmışlar ve her türlü platformda Türklüklerini yüceltmişlerdir. Ancak Sivas ve Gazi olayları diyasporada yaşayan Aleviler'de, Sünnilere ve Sünni bir yönetimle idare edildiğini düşündükleri Türkiye Cumhuriyeti Devletine karşı olumsuz hisler oluşmasına neden olmuştur. Bu nedenle bu olayların ardından Türklük kimliği arka plana itilmiş, hatta reddedilmiş, yerine Alevi kimliği ön plana çıkarılmıştır.

Bu iki olay Kreuzberg'de yaşayan Alevi gençleri Türkiye'de yaşayanlara göre daha derinden etkilemiştir. Hiç de hoş olmayan bu olayların ardından daha önce Mölln ve Solingen olayları karşısında sığındıkları Türkiye ve Türk kimliği artık bu olayların ardından onlar için bir sığınak olamazdı. Bir anda haksızlıkların, insan hakları ihlallerinin, baskının ve hüznün yaşandığı anavatan Türkiye onlar için artık övünülemeyecek 'kayıp bir vatan' haline gelmişti. Diyasporada Alevilik konusunda bu girişi yaptıktan sonra Alevi örgütlerinin yükselmesi konusunda bazı önemli saptamalarda bulunmak gerekiyor. Berlin'de Alevilerin örgütlenmesi her ne kadar 1980'li yılların başlarına kadar uzanıyorsa da Aleviliğin stratejik anlamda bir kimlik siyaseti olarak yaygınlaşması oldukça yenidir. Almanya'da henüz çokkültürlülük politikaları uygulanmazken Aleviler kendilerini kamusal alanda bu kimlik ile tanımlamazlardı. Ancak son dönemde Alevilik temeline dayanan irili ufaklı pek çok örgüt kurulmuştur. *Anadolu Alevileri Kültür Merkezi, AAKM* (1989), *Demokratik Aleviler Birliği* (1994), *Hacı Bektaş Veli Kültür Cemiyeti* (1997), *Berlin Alevi Cemiyeti, Ehl-i Beyt Yolu, Pir Sultan Abdal Derneği, Alevi-Müslüman Kadınlar Topluluğu* ve *Yeni Alevi Hareketi* bu örgütlerden sadece bir kısmıdır.

Anadolu Alevileri Kültür Merkezi, AAKM bu örgütlerin en büyüğüdür. 1989 yılında kurulan bu örgüt Zaza Alevileri ile Türk Alevilerini içerir. Berlin'in Wedding ilçesinde bulunan kültür merkezinde Alevi gençler için bağlama, sema ve halk müziği kursları düzenlenir. Bu kurslar kültürel bir öneme sahip olmakla birlikte Alevi aileleri için bir başka öneme daha sahiptir: çocukların 'tehlikeli' sokaklardan uzaklaştırılması. Kültür merkezi bu kursların yanısıra Alevi kültüründe önemli yere sahip olan *Cem ve Halk Meclisi* gibi ritüellerin devam etmesi için çalışmalar da yapmaktadır. Tüm bu aktivitelerin yanısıra *AAKM* Alevi kültürünün geniş kitlelere yayılabilmesi ve popülerlik kazanması için halk konserleri de düzenlemektedir. Düzenlenen bu konserlerden biri siyasal iktidar tarafından uygulanan çokkültürlülük politikaları ile bu politikalara cevap veren etnik azınlıkların davranış şekillerini anlamak açısından oldukça ilginçtir. Bu konser aynı zamanda daha önce sözü edilen çoğunluk ile azınlık arasındaki klientalist ilişkiyi anlamak açısından da ayrıca anlamlıdır.

Sözkonusu konser 28 Eylül 1996 tarihinde Wedding'de bulunan Erika-Hess kapalı stadyumunda düzenlendi. Yaklaşık iki bin davetli katıldı bu konsere. Konserde yer alan sanatçıların önemli bir kısmı bu program için özel olarak Türkiye'den davet edilmişlerdi. Değişler okundu, Sema gösterileri yapıldı ve türküler seslendirildi. Davetliler arasında önemli Alman siyasetçileri de vardı. Berlin Senatosu Yabancılar Dairesi sorumlusu Barbara John (Hıristiyan Demokrat Parti), Wedding Belediye Başkanı Hans Nisblé (Sosyal Demokrat Parti), Kreuzberg Belediye Başkanı Franz Schulz (Yeşiller), Berlin Senatosu üyesi İsmail Hakkı Koşan (Yeşiller), Berlin-Brandenburg Türk Topluluğu üyeleri ile birlike Türk ve Alman medyası konserde hazır bulundular. AAKM görevlilerinin konser sırasında yaptıkları konuşmalarda sürekli altını çizdikleri en önemli konu Sivas ve Gazi olaylarıydı. Kültür Merkezi görevlileri ayrıca sürekli bu denli önemli siyasetçilere Alevi kültürünün Şii dininden çok farklı olduğunu hatırlatma gereği duydular. Görevlilerin buradaki amacı varolan Aleviliğin genel anlamda Şiilik ile eşdeğer olduğu şeklindeki yerleşik bazı önyargılara cevap vermekti.

Öte yanda söz alan Alman politikacıların söylemleri oldukça ilgi çekiciydi. Barbara John yaptığı konuşmasında Berlin kentinin çoğulcu yapısına ve Alevilerin bu yapı içindeki yerine değindi. Sürekli olarak altını çizdiği nokta kendisinin Alevi kültürünü kamusal alanda daha fazla görme yönündeki istekliliğiydi. John'un çokkültürlülük ideolojisini temel alan söyleminin üç önemli yönü vardır. Öncelikli olarak bu konuşma daha önce sözü edildiği gibi iktidar ile kültür arasındaki ters orantıyı gözler önüne serer. Diğer bir deyişle John'un överek anlattığı çokkültürlülük politikaları ile kültürlerini kamusal alana taşıyacak olan Alevilerin siyasal iktidardan pay alma yönündeki taleplerinin önüne geçilmiş olması sağlanmıştır. İkinci önemli nokta ise bu vesile ile kültürlerini kamusal alana taşıyacak olan azınlıkların kendileri ile çoğunluk toplumu arasındaki kültürel farklılıkların mutlak olduğunu gösterme riskleri gündeme gelir. Aksine

kültürel farklılıklar hiçbir zaman mutlak olmayıp sürekli değişime tabiidirler. John'un söyleminde gizli olan diğer bir üçüncü nokta ise Alman toplumunun Alevilerden öğrenebileceği önemli bir şeyin varolduğu yönündeki düşüncesidir. Aleviler diğer azınlıklar gibi maruz kaldıkları toplumsal zorluklar nedeniyle güçlü kişilikler ve kimlikler oluştururlar. John'a göre Alman toplumu Alevilerin oluşturdukları bu güçlü öznellikten faydalanmanın yollarını aramalıdır. Böyle bir anlayış aslında modernleşmenin ya da Aydınlanma düşüncesinin getirdiği 'biz' ve 'onlar' karşıtlığını olumlar niteliktedir.

Alman liberallerinin Aleviliği kamusal alanda daha fazla görmek istemelerinin bir başka nedeni daha var. Barbara John gibi bazı liberaller Alevilerin Alman toplumsal yaşantısına daha kolay entegre olduğu düşüncesindedirler. Onlara göre Aleviler genellikle istenen 'iyi Türk' tiplemesine daha yakındırlar.[21] Alman toplumu da diğer batılı toplumlar gibi İslâmî radikalizm konusunda ciddi kaygılar taşımaktadır. Hans Nisblé de yaptığı konuşmasında Alevileri radikal İslâm karşısında bir tür tampon olarak gördüğünü dile getirdi ve Almanları Alevilerin yanında yer almaya davet etti. Aleviliğin bir anlamda İslâmî radikalizm karşısında dengeleyici bir unsur olarak algılanması aslında bizim de Türkiye'de pek yabancı olmadığımız bir düşünce. Alevi toplumuna bu tür rollerin yüklenmesi kendiliğinden Aleviler arasında cemaat söyleminin yaygınlaşmasına da katkıda bulunmaktadır.

Alevileri bir tür cemaat söylemi oluşturmaya iten nedenler sadece çokkültürlülük politikaları ve onlara yüklenen roller değil, yaşadıkları marjinallik de bu süreçte oldukça etkilidir. Marjinal bir konumdan seslenmek bazen daha fazla ses getirebilir. Aleviler de, en azından bazıları, bu marjinalliği kullanma eğilimindedirler. Bu tür konserlerde ve festivallerde marjinallik sürekli yinelenen bir noktadır. Ayrıca bu festivaller ve halk konserleri insanların belli amaçlar ve duygular etrafında biraraya gelmesini sağlayan önemli birer araçtırlar. Bu tür zamanlarda katılanlar arasında bir cemaat olma bilinci yaratmak gayet mümkündür (Gilroy, 1987: 223). Diyasporik koşullar bu tür cemaat oluşumlarına oldukça elverişlidir. Bu tür kitlesel organizasyonlar kendiliğinden biraraya gelmiş insanlar arasında 'biz' olma bilinci yerleşmesine yol açar. Marjinlerde kalan insanlar bu tür kitlesel şekilde gerçekleşen karşılıklı tanınma ya da kabullenme yoluyla bir cemaat oluşturabilirler. Bu koşullarda özneyi ya da 'ben'i tanımlayan ritüeller ve geleneklerdir. Diğer bir deyişle burada 'ben'i belirleyen ya da tanımlayan Aleviliktir, Alevi cemaatinin kendisidir.

Siyasal iktidarın uyguladığı çokkültürlülük politikaları yapısal sorunlardan kaynaklanan toplumsal sorunların etnik ve dinî sorunlar gibi algılanmasını sağlar. Burada söz konusu olan devletin yaygınlaştırdığı klientalist yaklaşımdır. Olaf Radtke çokkültürlülük politikalarının yol açtığı klientalist oluşumu şu şekilde açıklamaktadır:

---

21 Bkz. Mandel, 1996: 156.

> Devletin müşterileri örgütler ve onların da müşterileri bireylerdir. Her iki durumda da karşılıklı bir bağlılık var. Birey ya da kuruluş kendini patronun istediği şekle sokmak için özel bir çaba gösterir; patronun varlığını sürdürmesi müşterisinden aldığı desteğe bağlıdır... Çıkarların yarıştığı liberal anlayış kaçınılmaz bir şekilde patronaj, lobicilik ve paternalizm ile sonuçlanır. Liberal anlayışa ve klientalizme dayalı çok-Kültürcülük (*Multi-Culturalism*) etnik hareketliliğe değil de azınlıkların kendi kendilerini daha da etnikleştirmesine (*self-ethnicisation*) yolaçar. Azınlıklara siyasal haklar ve bazı ayrıcalıklar tanınmadıkça çok-kültürcülük daima folklorik olmanın ötesine gidemez. Almanya'daki yasal sistem, azınlıkların kamusal alanın dışında tutularak kendi çıkar guruplarını oluşturmaları yerine apolitik cemaatlerini (*Gemeinschaften*) oluşturmalarını tercih eder... Çok-kültürcülük çıkarların çokluğu yerine etnisitelerin çokluğunu savunur, bu nedenle çok-kültürcülük etnosantrizmin başka bir şekilde ifade edilmesidir... (Radtke, 1994)

Bu çerçevede değerlendirildiğinde *Anadolu Alevileri Kültür Merkezi* Alman devletinin taleplerini karşılamakla yükümlü bir müşteri (*client*) kuruluş olarak algılanabilir. Çokkültürlülük ideolojisi bireylerin kendilerini özgür bir şekilde ifade ediyor olma hissine kapılmalarını sağlar. Buna karşın bireylerin politik ve ekonomik düzeyde üretim ve bölüşüm ilişkilerinde bir değişime gitme yönündeki taleplerinin önüne geçer. Diğer bir deyişle çokkültürlülük ideolojisi insanlara siyasal haklar değil kendilerini kültürel açıdan 'özgürce' ifade edebilecekleri alanları sağlar. Almanya'daki Türkler günümüzde çoğunluk toplumu karşısında siyasal mücadele yapmak yerine kültürel mücadele yapmaya daha fazla önem vermektedirler. Bunu yaparken de adeta toplumsal gerilim noktalarını azaltmaya çalışan ve varolan ulus-devlet düzenini korumayı amaçlayan yeni tarz bir milliyetçilik olan çokkültürlülük ideolojisinin dümen suyuna girmiş gibidirler.

Sonuç yerine

Özetlemek gerekirse, bu çalışmada Berlin'de yaşayan Türklerin göç sürecinin başlangıcından bu yana uyguladıkları etnik bazlı siyasal katılım stratejileri değerlendirildi. Bu stratejilerin etnik karakterli olması özellikle Almanya'nın kendini göç alan bir ülke olarak görmemesi, belirgin bir göçmen politikasının olmaması ve etnik azınlıkları dışlayan bir vatandaşlık yasasının varlığına bağlıdır. Göç sürecinde oluşturulan göçmen, azınlık ve diyaspora stratejilerinin günümüzde zaman zaman dönüşümlü olarak kullanıldığını ancak bunlardan diyasporik stratejinin diğerlerine oranla daha sıkça başvurulan bir toplumsal strateji olduğu anlatılmıştır.

Berlin'de yaşayan Türkler anavatanlarından uzakta kendilerine yeni bir vatan yaratmışlardır. Bu diyasporik mekân anavatana ait pek çok sayıda özelliği içinde barındırır. Göç sırasında anavatandan getirilen giyim tarzları, söylemler, müzik, hemşehrilikler ve aile bağları gibi pekçok unsur diyasporada da aynen

devam ettirilir. Oluşturulan bu yeni vatan diyasporik özne için yabancı sayıldığı ortamda sembolik bir kale olarak düşünülebilir. Öyle bir kale ki, yapısal dışlanmaya, ırkçılığa, ayrımcılığa ve yabancı düşmanlığına karşı koyabilen bir kale... Modern diyasporik kimliğin oluşumunda en çok etkili unsurlardan bazıları son yıllarda artan iletişim ve ulaşım ağlarıdır. Anavatandan çok uzaklarda anavatandaymış gibi yaşayabilmeyi sağlayan, bu modern ulaşım ve iletişim ağlarıdır. Bu ağlar sayesinde ulus-ötesi göçmenler ve onların çocukları diyasporik kimliği bir sosyal strateji olarak kolaylıkla geliştirip uygulayabilmişlerdi.

Bu çalışmada dile getirilen bir diğer önemli konu ise bazı etnik kuruluşların diyasporadaki Türk kültürünü değişmeyen bir bütün şeklinde tanımlayarak kültleştirme eğiliminde olmalarıdır. Azınlıkların kültürlerini değişmeyen bir bütün olarak tanımlamaları ve diğer kültürlerden çok ayrı düşünce sistemleri olarak ortaya koymaları çokkültürlülük ideolojisinin gerçekleştirmek istediği misyon ile benzerlik gösterir. Çokkültürlülük kapsamında azınlıkların kendilerini etnisite ve kültür eksenlerinde tanımlamalarını ve mücadelelerini bu eksenlerde vermeleri, maruz kaldıkları sınıfsal ve siyasal eşitsizliklerin önemli ölçüde göz ardı edilmesine neden olur. Bu nedenle, çokkültürlülük projesi azınlıkları ulus-devletin yeniden oluşturulması sürecine bir şekilde dahil etmeyi amaçlarken aksine bu grupları dışlamaktadır.

Öte yanda çokkültürlülük ideolojisinin uygulandığı kurumsal yapılar etnik grupların kendi 'otantik' kültürlerini mümkün olduğunca 'farklı' ve 'otantik' kılmaları için teşvik etmekte ve bu yönde etnik guruplara maddi destek sağlamaktadır. Gruplar bu maddi desteği alabilmek için bir tür '*kültleştirme*' sürecini kendiliğinden işletmeye başlarlar. Bu nedenle 'çokkültürlülük' aslında kültürel alaşıma izin vermeyen ve birbirlerinden kalın çizgilerle ayrılmış '*KÜLTür*'lerin biraraya geldiği bir yapıdır. Buradaki amaç merkezkaç kuvveti olma özelliğine sahip ve piyasa ilişkilerinde dezavantajlı konumda bulunan etnik azınlıkların muhalif yanlarını biraz olsun kontrol altına almaktır. Bu ideoloji sayesinde azınlıklar çoğunluk toplumunun önceden belirlediği şekle bürünürler ya da bir başka deyişle kendileri için hazırlanan elbiseyi giyerler. Hatta bu noktadan hareketle batıdaki şekliyle 'çokkültürlülük' ideolojisinin aslında içerik açısından son derece muhafazakâr bir uygulama olduğu ve hatta yeni-sağ politikaların bir izdüşümü olmaktan öteye gidemediğini söyleyebiliriz. Böyle bir yapı 'çokkültürlülük' şeklinde değil, fakat kültürlerin *kült*leştirildiği ve birbirinden izole edildiği 'çok-KÜLT-ürlülük' şeklinde algılanmalıdır. Bu nedenle 'çokkültürlülük' projesi bugünkü uygulanma şekliyle kültürleri alaşımdan ve karışımdan uzak 'KÜLT'ler haline dönüştürmektedir.

KAYNAKÇA

Abadan-Unat, N. (1976) "Turkish Migration to Europe 1960-1975: A Balance Sheet of Achievements and Failures", (der.) N. Abadan-Unat, *Turkish Workers in Europe 1960-1975* içinde, E.J. Brill, Leiden.

Abadan-Unat, N. (1985) "Identity Crisis of Turkish Migrants", (der.) İ. Başgöz ve N. Furniss, *Turkish Workers in Europe* içinde, Indiana University Turkish Studies.

Abadan-Unat, N. (1988) "The Socio-Economic Aspects of Return Migration in Turkey", *Migration*, vol. 3.

Abadan-Unat, N. ve N. Kemiksiz (1986) *Türk Dış Göçü 1960-1984: Yorumlu Bibliyografya*, Ankara.

Ålund, A. (1992) "Immigrant Youth: Transnational Identities", (der.) C. Palmgren vd., *Ethnicity in Youth Culture* içinde, Stockholm University Press, Stockholm.

Ålund, A. ve C. U. Schierup, (1991) *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society*, Avebury, Aldershot.

Berger J. vd., (1975) *The Seventh Man*, Penguin Books Ltd., Middlesex.

Bhabha, H. (1990) "The Third Space", (der.) J. Rutherford. *Identity: Community, Culture, Difference* içinde Lawrence & Wishard, Londra.

Bottomley, G. (1987) "Cultures, multiculturalism and the politics of representation", *Journal of Intercultural Studies*, vol. 2.

Boyarin, D. ve J. Boyarin, (1993) "Diyaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity", *Critical Inquiry*, vol.19, Summer.

Brandt, B. (1996) "The Politics of Exclusion: The German Concept of Citizenship", *Migration*, vol. 37.

Brubaker, R. (1992) *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Castles, S. (1985) "The Guests Who Stayed - The Debate on 'Foreigners Policy' in the German Federal Republic", *International Miration Review*, vol. XIX, No.3.

Castles, S. vd., (1984) *Here for Good: Western Europe's New Ethnic Minorities* Pluto Press, Londra.

Castles, S. ve G. Kosack (1973) *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe*, Oxford University Press, Londra.

Castles, S. ve M.J. Miller (1993) *The Age of Migration*, MacMillan, Basingstoke.

Clifford, J. (1988) *Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Clifford, J. (1992) "Traveling Cultures", L.Grossberg, C.Nelson ve P.Treichler, *Cultural Studies* içinde, Routledge, New York.

Clifford, J. (1994) "Diyasporas", *Cultural Anthropology*, vol. 9, No.3.

Clifford, J. (1997) *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge.

Cohen, R. (1995) "Rethinking 'Babylon': iconoclastic conceptions of the diasporic experience", *New Community*, vol. 21, No.1.

Cohen, R. (1996) "From Victims to Challengers", *International Affairs*, vol. 72, No.3, July.

Cohen, R. (1997) *Global Diyasporas: An Introduction*, UCL Press, Londra.

Çağlar, A. (1994) *German Turks in Berlin: Migration and Their Quest for Social Mobility*, Doktora Tezi, Montréal, Antropoloji Bölümü, McGill University.

Deutsch, K. W. (1953) *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Chapman and Hall Ltd., Londra.

Ganguly, K. (1992) "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood," *Cultural Studies*, vol.6, No.1, January.

Gilroy, P. (1987) *There Ain't no Black in the Union Jack*, Hutchinson, Londra.

Gilroy, P. (1994) "Diyaspora, " *Paragraph*, vol.17, No.3, November.

Gitmez, A. ve C. Wilpert, (1987) "A Micro-Society or an Ethnic Community? Social Organization and Ethnicity amongst Turkish Migrants in Berlin", (der.) John Rex vd, *Immigrant Associations in Europe* içinde, Gower Publishing Company Limited, Hants.

Gökdere, A.Y. (1978) *Yabancı Ülkelere İşgücü Akımı ve Türk Ekonomisi Üzerindeki Etkileri*, İş Bankası Yayınları, Ankara.

Gürsoy-Tezcan, A. (1992) "Introduction", Aras Ören, *Please No Police* içinde, (çev.) Teoman Sipahigil, Center for Middle Eastern Studies.

Hall, S. (1994) "Cultural Identity and Diyaspora" (der.) P.Williams ve L.Chrisman, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* içinde, Columbia University Press, New York.

Hall, S. ve D. Held, (1988) "Citizens and Citizenship", (der.) S.Hall ve David Held, *New Times* içinde, Lawrence & Wishart, Londra.

Horrocks, D. ve E. Kalinsky (1996) *Turkish Culture in German Society Today*, Berghahn Books, Oxford.

Ireland, P.R. (1994) *The Policy Challenge of Ethnic Diversity: Immigrant Politics in France and Switzerland*, Harvard University Press, Cambridge.

Jameson, F. (1994) "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", *New Left Review*, vol.146.

Janmohamed, A. ve D. Lloyd, (1990) "Introduction", (der.) A. Janmohamed ve D. Lloyd, *The Nature and Context of Minority Discourse* içinde, Oxford University Press, Londra.

Kağıtçıbaşı, Ç. (1987) "Alienation of the Outsider: The Plight of Migrants, " *International Migration*, vol.XXV, No.2, June.

Klusmeyer, D.B. (1993) "Aliens, Immigrants, and Citizens: The Politics of Inclusion in the Federal Republic of Germany" *Daedalus*, vol.122, No.3, Summer.

Levinas, E. (1986) "The Trace of the Other", (der.) M. Taylor, *Deconstruction in Context* içinde, University of Chicago Press, Chicago.

Levinas, E. (1987) *Collected Philosophical Papers*, (çev.) A. Lingis, Kluwer Academic Publishers, Hollanda.

Lyotard, J.F. (1984) *The Postmodern Condition*, Manchester University Press, Manchester.

Mandel, R. (1990) "Shifting Centres and emergent identities: Turkey and Germany in the lives of Turkish *Gastarbeiter*", (der.) D.F.Eickelman ve J.Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, migration, and the religious imagination* içinde, Routledge, Londra.

Mandel, R. (1996) "A Place of Their Own: Contesting Spaces and Defining Places in Berlin's Migrant Community", (der.) B.D. Metcalf, *Making Muslim Space in North America and Europe* içinde, University of California Press, Berkeley.

Marshall, B. (1992) "Migration into Germany: Asylum Seekers and Ethnic Germans", *German Politics*, vol.1, No.1, April.

Marshall, T.H. (1950) *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, Cambridge.

Martin, P.L. (1991) *The Unfinished Story: Turkish labor migration to Western Europe with special reference to the Federal Republic of Germany* International Labour Office, Cenevre.

Meseth, C. (20 Eylül 1996) *Taz Gazetesi*.

Mushaben, J.M. (1985) "A Crisis of Culture: Isolation and Integration Among Guestworkers in the German Federal Republic" (der.) I. Başgöz ve N. Furniss, *Turkish Workers in Europe* içinde, Indiana University Press, Bloomington.

Önder, Z. (1996) "Muslim-Turkish Children in Germany: Sociocultural Problems, " *Migrationworld*, vol. XXIV, No.5.

Özcan, E. (1994) *Türkische Immigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, Hitit Verlag, Berlin.

Radtke, F.O. (1994) "The formation of ethnic minorities and the transformation of social into ethnic conflicts in a so-called multi-cultural society: The case of Germany", (der.) J. Rex ve B. Drury, *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe* içinde, Avebury, Hampshire.

Rath, J., (1993) "The Ideological Representation of Migrant Workers in Europe: A Matter of Racialisation?", (der.) J. Solomos ve J. Wrench, *Racism and Migration in Western Europe* içinde, Berg Publishers, Oxford.

Rosaldo, R. (1989) *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Routledge, Londra.

Russon, J. (1995) "Heidegger, Hegel, and Ethnicity: The Ritual Basis of Self-Identity", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXXIII.

Safran, W. (1991) "Diyasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return, " *Diyaspora*, vol.1, No.1, Spring.

Schwartz, T. (1992) "The Turkish Community Berlin: Youth cultures in the system of the German welfare system", (der.) C. Pamfren vd., *Ethnicity in Youth Culture* içinde, University of Stockholm Press.

Suhr, H. (1989) "*Ausländerliteratur*: minority literature in the Federal Republic of Germany", *New German Critique*, No 46, Winter.

Tereoka, A.A. (1990) "Gastarbeiterliteratur: The Other Speaks Back", (der.) A.R. Janmohamed ve D.Lloyd, *The Nature and Context of Minority Discourse* içinde, Oxford University Press.

Vertovec, S. (1996a) "Berlin Multikulti: Germany 'foreigners' and 'world-openness, " *New Community*, vol. 22, No.3.

Vertovec, S. (1996b) "Comparative Issues in, and multiple meanings of, the South Asian Religious Diyaspora", 'Conference on The Comparative Study of the South Asian Diyaspora: Religious Experience in Britain, Canada and USA' başlıklı konferansta sunulan tebliğ, School of Oriental and African Studies, 4-6 November, Londra.

Vertovec, S. (1997) "Diyaspora", (der.) E. Cashmore, *Dictionary of Race and Ethnic Relations* içinde, Routledge, Londra.

Ethnic-based political participation strategies in Turkish diaspora and 'multi-CULT-uralism': Berlin-Turks

This article explores the political participation strategies of the Turkish migrants who live in Berlin. Since the beginning of the migratory process in the 1960s, these strategies appeared to be along ethnic lines due to the incorporation regimes of Germany *vis-a-vis* migrants. This paper is composed of four interrelated themes: the formation and articulation of ethnic-based political participation strategies by the Berlin-Turks; the construction of modern diasporas; the impact of the ideology of multi-culturalism upon the minorisation of ethnic groups; and the illustrative example of the Berlin-Alevi community with regard to ethnic strategies and multiculturalism. It is evident that the Foreigners' Law (*Ausländergesetz*) in Germany followed a different path from her western counterparts to 'incorporate' the foreigners into the social and political system. As a response to the *Ausländergesetz*, which has been highly exclusionist, Turkish migrants have formed some survival strategies such as migrant strategy, minority strategy and diaspora strategy. Diasporic strategy is the contemporary strategy that has been formed by migrants and their descendants. Although all these strategies recently overlap, the diaspora strategy seems to supplement the former strategies. The term 'diaspora' helps us fill in a crucial gap in the study of ethnic relations: to study ethnicity on a global level. The descendants of Turkish migrants demonstrate a good example in terms of the construction of a distinct diasporic identity, which employs both modern and traditional aspects.

This article is an attempt to expose that the modern institution of multiculturalism serves as a way of *governmentality* for the Berlin government. The discussion which has been raised in this paper may prompt us to reconsider our position towards the ideology of multiculturalism, which I call a new form of nationalism, or a post-nationalist nationalism. The ideology of multiculturalism will be criticised in this paper by refering to three outstanding scholars: John Russon, philosopher, Renato Rosaldo, anthropologist and Frantz Olaf Radtke, political scientist. By way of explicating the recent *Alevi* resurgence and its praxis in Berlin, this paper aims to call our attention to the fact that the so-called liberal institutions, such as multiculturalism, might lead to, or strength-

en, cultural reification, culturalisation, ethnicisation and ethnic resurgence among minorities. It also underlines the fact that the way in which *Alevism* is represented by the media, politicians and *Alevis* themselves contributes to the reduction of social problems to essentialist ethnic and religious reification.

Almanya'da okullarda ve üniversitelerde başörtüsü olayı

*Yasemin Karakaşoğlu-Aydın**

Kız öğrencilerin üniversiteye başörtüsüyle girip giremeyecekleri tartışması, Türkiye'de bir türlü bitmiyor. "Türban sorunu", laik devlet anlayışını savunanlarla kamunun her alanında varlık göstermeye çalışan İslâmî oluşumlar arasında, ideolojik tartışma noktasını oluşturmaktadır. Son dönemde, "başörtülü öğrenciler" hakkında farklı yaklaşımları olan değişik yazar ve araştırmacılar tarafından değişik açılardan birçok sosyolojik araştırma yayımlandıysa da, bunlar, uç yaklaşımları savunanlar arasındaki siyasi tartışmanın gerginliğini gidermede etkili olamadı. (Örn. Aktaş, 1990; Göle, 1991; İlyasoğlu, 1994; Saktanber, 1996; Özdalga, 1998.) Kadın avukatların başörtüsüyle mahkemeye girip giremeyecekleri tartışmasından sonra, en son Merve Kavakçı olayı bu tartışmanın odağına oturdu. Tartışmada, Fransız modeline dayanan ve kendini din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlayan laiklik ilkesinin katı biçimde devam ettirilmesinin gerekliliği, dinler karşısında nötr veya tarafsız Türkiye Cumhuriyeti'nin bekâsı açısından vurgulanmaktadır.[1] Bundan yola çıkarak devlet kurumlarının bir parçası olarak görülen kişilerin -ister devlet üniversitesinde okuyan bir öğrenci, ister milletvekili olsun- nötr bir giyime sahip olmaları gerektiği, devletin din konusundaki tarafsızlığının bir gereği olarak görülmektedir. Böyle bir anlayışın sonucu, bu kimseler laik düzenin temsilcileri haline getirilmektedir.

Din ile devlet işlerinin ayrılığı konusundaki ilkesel tartışmaya, başörtüsünün İslâmcılığın bir simgesi, yani siyasi amaçlar güden İslâmî köktendinciliğinin bir

---

(*) Essen Üniversitesi.

1 Sünni İslâmı Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir devlet kurumu eliyle merkezî biçimde koordine ve kontrol etmesi karşısında Cumhuriyet'in dinler konusunda ne derece tarafsız veya nötr olduğu burada sadece bir soru olarak ortaya atılacak, ayrıntısına girilmeyecek.

simgesi olarak görülerek ikinci bir boyut eklenmektedir. Türkiye'de, kullananlar tarafından "türban" olarak adlandırılan başörtüsünün Müslüman bir kadının geleneksel ve dolayısıyla "masum" örtünme biçimiyle eş tutulamayacağı ve dinî-siyasi bir inanışın yansıması olduğu sürekli olarak vurgulanmaktadır. Türban kullanan birinin, dinî inancını provokatif biçimde göstermesiyle uzun erimde devletin laik düzenini ihlal ederek yerine İslâmî temellere dayalı bir devlet yerleştirmeye çalıştığı vehmedilmektedir. Türkiye'deki tartışmaya burada sadece kaba hatlarıyla işaret edilmeye çalışıldı ama ayrıntısına girilmeyecek, çünkü bu tartışma kendine özgü tarihsel-toplumsal bir çerçevede cereyan etmektedir. Bu yazıda, aynı konunun, farklı bir yaklaşımla ele alındığı Almanya'da nasıl tartışıldığı incelenecektir.

Almanya'daki yaklaşım, bir yàndan devletin sekülarizm anlayışıyla, öbür yandan Hıristiyanlığın ve kurumlarının toplumun kültürel etkilenişiyle ayrılmaz biçimde içiçe girmiştir. Önünüzdeki yazıya bu konudaki belli başlı araştırmaların yanı sıra 1996-1999 döneminde Almanya'nın Ruhr bölgesinde öğretmen adayı öğrenciler hakkında nitel yöntemle *(qualitativ)* gerçekleştirilen ampirik bir araştırmanın sonuçları ve mülakatlardan alıntılar da işlenmiştir. Araştırma kapsamında başörtüsü takan 12 pedagoji öğrencisiyle biyografik nitelikli derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Bu mülakatlardan alıntılar da yer alacaktır.

Almanya'da İslâm'a bakış, işçi göçmen azınlığının dini olarak algılanması gerçeğinden etkilenmektedir. Bundan dolayı Almanya'daki İslâm toplumsal bir normalite olarak algılanmadan henüz uzaktır. Almanya'da birçok siyasi karar verici, gazeteci ve eğitimci için İslâm'ın demokrasi ve insan haklarıyla ne denli bağdaştığı sorusu tam olarak açıklık kazanamamıştır. İslâm'da din ve devletin bir olduğu yolundaki anlayışa işaret edilerek Batılı demokrasi anlayışıyla temelde bir bağdaşmazlık söz konusu olduğu iddiası, ender rastlanan bir yaklaşım değildir. Bu bağlamda özellikle kadının konumuna işaret edilmektedir. Kadının konumu açısından İslâmî ve Batılı seküler değer ve normların bağdaşmadığı tekrar tekrar dile getirilmektedir. Örneğin Hür Demokrat Parti'nin bir kadın milletvekili, 1994 yılında Kuzey Ren Vestfalya eyalet meclisinin önüne getirdiği bir soru önergesinde, din özgürlüğü temel hakkının "İslâm'da kadının konumu" açısından eşitlik ilkesi ile bağdaşması konusunda kuşkusunu dile getirmişti (Drucksache 11/6592). Öbür yandan İslâm'ın bir dünya dini olduğu, bu dine mensup kişilerin büyük Hıristiyan kiliselere mensup kişiler kadar din ve ibadet özgürlüğüne sahip oldukları yadsınmamaktadır. Türkiye'dekine benzer, birbirinden çok farklı gruplar olan yüksek ve ilk veya orta öğrenim öğrencileriyle devlet memurlarını ilgilendiren giyim kuşam kuralların olması, Almanya'da din özgürlüğü hakkına işaretle düşünülemez. Buna karşın Almanya'da bu sıralarda artan bir yoğunlukla, (Hıristiyan olmayan) dindarlığın ne derece görünürlüğü sekülarizm anlayışıyla bağdaşabileceği

tartışılmaktadır.[2] Bu tartışmayı doğru konumlandırabilmek için, bir yandan Federal Almanya'nın kendine özgü sekülarizm anlayışına göz atmak, öbür yandan da başörtüsünün Alman kamuoyunca nasıl algılandığını dikkate almak gerekiyor.

Almanya'da din-devlet ilişkisi

Federal Almanya'nın sekülarizm anlayışının önemli bir özelliği, devletin kendisini dünya görüşleri karşısında tarafsız olarak görmesidir. Bu, devletin dini olmadığı, aynı zamanda da devletin, çatısı altında var olan dinlere karşı tarafsız davranması gerektiği anlamına geliyor: "Devlet artık bir devlet olarak bir dine 'sahip' ve o dini 'temsil eder' durumda değildir" (Böckenförde, 1996: 288). Seküler hukuk devletinin din veya dünya görüşleri karşısındaki tarafsızlığı, devleti din veya dünya görüşlerinin üstünde bir konuma getirmiyor. Devlet, tarafsızlığıyla insanların bu konudaki erginliğinin bilincinde olarak "insanların müdahale etmemesi gerektiği inançlarına saygılı olduğunu, bunların özgürce gelişme ve ifade edilme koşullarını siyasi ve hukuki olarak güvence altına aldığını" kanıtlamaktadır (Bielefeldt, 1998: 487). Bundan, dinin toplumda artık rol oynayamayacağı sonucu çıkarılamaz. Bunun tam tersi geçerlidir, çünkü dine "bireysel ve toplumsal özgürlükler alanında faal ve etkin olma hakkını tanımaktadır" (Böckenförde, 1996: 93). Din toplulukları aracılığıyla bir din toplumsal ve siyasal bir öneme de kavuşabilir. Almanya'da geçerli olan "Subsidiaritätsprinzip"[3] sayesinde kiliseler, örneğin, toplumdaki soysal hizmetler alanında hakim bir konum elde ettiler. Bu ilke uyarınca, halka sosyal hizmet sunma konusunda devlet, eğer devletten bağımsız kurumlar (örneğin kamu hayır kuruluşları ve kamu hukuku kurumları; ikisinde de kiliseler ağırlıklı bir konuma sahiptir) gereksinimi karşılayamazlarsa faaliyete geçmektedir. Sosyal angajmanlarına sü-

2 Burada Hıristiyanlığın sembollerinin görünürlüğü de, Alman Anayasa Mahkemesi'nin 1995 yılında verdiği "Haç Kararı"nın (Kruzifix-Urteil) gösterdiği gibi, tartışmalıdır. Bavyera eyaletinde bir öğrencinin velileri, kızlarının devam ettiği devlet okulunda okul yönetmeliğine göre sınıflarda haçların bulunmasına karşı davacı olmuşlardı, çünkü bu, devletin farklı din ve inançlar karşısındaki tarafsızlığı ilkesini ihlal etmekteydi. Anayasa Mahkemesi, karannda velilere hak veriyordu. Kararın açıklanmasından sonra, bunun doğru olup olmadığı konusunda kamuoyunda çok hararetli ve farklı görüşlerin savunulduğu bir tartışma başladı. Bu tartışmada sık sık Federal Alman toplumunun "Hıristiyan-Batı kültürünün" derinden etkilendiğine dikkat çekildi (Haç kararının hukukçu gözüyle değerlendirilmesi için bkz. Muckel, 1996).

3 *Subsidiaritätsprinzip*, sosyal hukukun bir ilkesidir. Devlet karşısında vatandaşlara sosyal hizmet konusunda "özerk kurumlara belirli bir önceliği" sağlamaktadır. Bu ilkenin arka planında, kişilerin özerk olma hakkı ile devletin sadece ek olarak müdahale etmesi gerektiği, özel teşebbüse dayalı dayanışmanın teşviği konusunda denge sağlama düşüncesi yatmaktadır. Kiliseler gibi kurum, grup, kamu kuruluşları veya kamu hukuku kurumlarının *(Körperschaften)* "kendi güçleriyle başaramadıkları, onların üstünde bulunan bir merci veya devlet tarafından ellerinden alınamaz, çünkü insanlara daha yakın yaşam alanları konusundaki yetkinlikleri korunmak zorunda". (Fachlexikon der sozialen Arbeit 1993, s. 939).

reklilik kazandırmak için, bu özerk kuruluşlar devlet tarafından sübvansiyon alır. Bu uygulamanın bir sonucu olarak sadece Kuzey Ren Vestfalya eyaletinde kreş ve hastanelerin yüzde 80'i kiliselerin elindedir. Bunlardaki personel, kiliselerin bizzat koyduğu mevzuata göre çalıştırılmaktadır. Seküler devlet ile kiliselerin içiçeliği, kiliseye üye olan kişilerin kilise vergisinin devlet tarafından diğer vergilerle birlikte otomatikman her ay maaşlardan kesilmesinden belli olmaktadır. Kilisenin kürsüleri devlet üniversitelerinde de bulunmaktadır ve kürsüye getirilen kişi kilise tarafından belirlenir. Hıristiyanlığın bayramları, mezheplerin eyaletlerdeki sayısal ağırlıklarına göre, aynı zamanda resmî tatil günleri oluyor.[4]

Kilise benzeri bir yapıya sahip olmayan, ancak birçok dernek ve çatı örgütüyle örgütlenmiş bulunan Almanya'daki İslâm'ın, devletle ilişkilerinde, içerisinde bir konum için uğraşması gerektiği çerçeve budur. Siyasal güç alanında İslâmcılarla devletin karşı karşıya geldiği Türkiye'den farklı olarak, diyasporadaki İslâm'ın sözcülerinin dile getirdiği istemler başka bir düzlemde, toplumsal ve siyasal eşitlik alanındadır. "Dinin sözcüleri göç alan ülkenin siyasi sisteminden sadece dinî cemaat olarak sağlamlaşmalarını sağlayacak şeyleri istemektedirler ve bu uğurda bütün siyasi akımlarla (aşırı sağcılara kadar) uzlaşma ve anlaşmaya varmaya çalışmaktadırlar" (Bauböck, 1994: 242). Almanya'daki Türk-Müslüman topluluğunda yeni bir kuşağın sahneye çıkması ve Türk-Müslüman derneklerinin Müslümanların sözcüsü konumuna gelmeleri sonucu, bu toplumsal kesim, son zamanlarda daha açık ve gayet olağan bir biçimde, dinî ve kültürel yönelimlerinin kamu yaşamında ve devlet kurumlarında eşit biçimde dikkate alınmasını talep etmektedir. Bunu yaparken Alman devlet ve kurumları karşısında Müslümanların çıkarlarının temsilcisi rolünü üstlenmektedirler. Kendi kreş, sosyal hizmet kuruluşları ve kendi okullarını kurma çaba ve istemlerini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Kendileri Almanya'da devlet ile din ilişkileri konusunda bir geleneği oluşturan "Subsidiaritätsprinzip"e uyarken, Türklerin laik örgütleri, muhafazakâr veya İslâmcı derneklerin açacağı İslâmî kuruluşların Almanya'daki Türk göçmenlerine dinî bir baskı uygulayabilecekleri tehlikesine karşı uyarmaktadırlar. Mahkeme yoluyla (ultra-) ortodoks Müslümanlar kendi istemlerini devlete karşı kabul ettirmede bazı başarılar elde ettiler. Örneğin Müslüman kızlar, yürürlükteki yasal uygulamalara göre, din özgürlüğü temel hakkına dayanarak spor dersinden muaf tutulabiliyorlar ve okullara başörtüsü veya çarşafla girebiliyorlar.

1998 yılında hukukçularca hazırlanan bir bilirkişi raporu, bunun "dinî duygu ve düşünüşün bir ifadesi olarak nitelendirilmesi" gerektiği değerlendirmesine

4 Kilise ile devlet arasında kimi alanlardaki yakın ilişkilerini Jürgen Wandel 14 Ağustos 1998 tarihli *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt* adlı gazetede çıkan "Herkes için hayırlı bir şey. Sınıflardaki başörtüsü kavgası devam ediyor. Kilise ile devlet arasında gerçekten katı bir ayrılık gerekli midir?" başlıklı yazısında anlatmaktadır.

vararak, "Başörtüsünün kullanılması okul yasasına göre yasaya aykırı bir durum veya yasaya göre suç sayılamaz" saptamasında bulunmaktadır.[5]

Almanya'daki Türk kadınları ve başörtüsü: Bir gerçeklik üzerine notlar

Başörtüsü takan genç Türk kızları, Federal Almanya'daki okullarda artık gündelik yaşamın bir parçası olurken, bu ülkede eğitilmiş ilk başörtülü öğretmenler, eğitmenler ve hukukçular vs. üzerinden "hoşgörü"nün tanımı ve İslâm ile ilişki konusunun yeniden inceden inceye araştırılıp araştırılmayacağı da bir beklentidir ve şu sıralarda bu beklenti gündemdedir. Daha şimdiden taraflar, bu grubun toplumda bir kamuoyu oluşumu sürecine fiilen katılımının, çalışacakları kurumların kendi kendilerini tanımlama süreci açısından ne gibi sonuçlara yol açacağını soruyorlar. Akademik eğitimden geçmiş Müslüman göçmenlerin, giderek, dinsel inançlarında ve dinsel sembollerde ısrarlı oldukları gerçeği, Müslüman olmayan toplumsal karar vericileri de laik Müslümanlar gibi şaşırtıyor.

Bunun bir arka planı var. Örneğin, dinsel giysilerin - bu noktada bunun çok açık bir ifadesi olarak Müslüman göçmen kadınların başörtüsü anılabilir - belli kavramlara karşılık gelmesi. Bu kavramlar, modern ile çelişir görünmektedir, tıpkı katı bir dinsellikle bağlantılı, her alanı kapsayan dinsel bir yaşam sürdürmek gibi... Bundan, tam tersi bir sonuç da çıkarılıyor. Bu sonuç, Batılı ölçülere göre modern bir elbise dolabının Müslüman göçmen kadınlarda İslâm diniyle daha gevşek bir ilişkinin kanıtı olduğu kanaatinde veya sözkonusu giysi dolabı dine karşı kayıtsızlıkla eş tutulmasında gözlenebilir. Bu kayıtsızlık, bu mantığa bakılırsa, başarılı bir uyum için iyi bir önkoşul olarak görülüyor. Batılı, modaya uygun ve açık giyinmiş, görünürde "entegre olmuş" bir Türk kadınının tümüyle İslâmiyet'e çok bağlı olabileceği, bu bağlılığın giyimde değil, ama İslâmî beslenme kurallarının izlenmesinde (domuz eti ve alkol yasağı) veya beş vakit namazda ifadesini bulduğu, yani giyimden otomatikman zihniyete yönelik sonuçlar çıkarılamayacağı, birçok Batılı araştırmacının pek farkına varamadığı, göremediği birşey olarak kaldı. Aynı şey, akışkan geçişler için de sözkonusudur. Bu geçişler, örneğin özellikle, başörtüsü takmakla takmamak arasında kalan dinsel eğilimli Türk kadınları için mevcuttur (Özdalga, 1998).

Başörtüsü konusunda, başını bu şekilde kapatmayı seçen iki kuşak arasında, kendi gerekçelerine bakarak bir ayrım yapmak mümkündür. Burada, bu ülkeye göçenlerin ilk kuşağı ve onların kızlarıyla, kız torunları sözkonusudur. Gözlemlerim sonucunda bu insanların her birinin, din ve buna uygun olarak başörtüsü takma pratiğine yönelik özgün bir anlayışa sahip olduğunu saptamış bulunuyorum. Bu ise, kendi göç tarihleriyle bağlantılı bir şey. Adı geçen gelişimi, burada

5 Bu konu hakkındaki ayrıntılı bilirkişi raporunun değerlendirilmesi için bkz. Mahrenholz, 1998.

kısaca, Alman toplumu tarafından algılama biçimleri arka planında çizmek istiyorum.

Almanya'daki ilk kuşak Türk ve Müslüman göçmen kadınlar

Şu âna kadarki gözlemlerden hareketle, Almanya'daki Türk kadın göçmenler arasında büyük bir bölümün, şöyle ya da böyle, bir Türk-İslâm kimliğini korumaya ve geliştirmeye değer verdiği söylenebilir. Dindar Müslüman kadınlar olarak ise sadece dış görünümleriyle de böyle izlenim bırakabilenler algılanmaktadır. Bunlar, dindar Türk ve Müslüman kadının simgesidirler, ayrıca da tutumları, gelenekçilik ve modernite düşmanlığıyla bir tutulmaktadır. Başörtüsü, kocanın iradesine başeğme, yani pederşahiliğin kabulü ve çoğunluk toplumu karşısında bir kapanmayı, yani uyuma yeterince hazır olmamayı simgeler görünmektedir. İslâm'a yönelme ise pasif bir biçimde "Federal Almanya'daki gündelik hayat pratiğinden geri çekilme" olarak değerlendiriliyor (Attia, 1994). Alman toplumunun paradigmalarının eleştirisi, hemen hemen hiç yapılmamaktadır. Oysa bu paradigmalar, kadınların hareket alanının sınırlandırılmasına katkıda bulunmaktadır (Bu konuda istisnai bir örnek için bkz. Mıhçıyazgan, 1993, 1994; Waltz, 1996).

Alman çoğunluk toplumu, böylece, toplumun "kadın alanları" ve "erkek alanları" olarak bölünmesini, birçok Türk göçmen kadının kökeninin bulunduğu kırsal bölgelerde uygulandığı gibi, tanımamaktadır. Almanya'da geneldeki çıkış noktasını, büyük bir çoğunlukla erkekler ve kadınların ortaklaşa kullandıkları kamu ve özel alanları oluşturur. Böyle düşünülür. Ancak Müslüman göçmen kadınlar, geldikleri bölgelerde sadece eve bağımlı değildir. Bir defa, onlar için sözkonusu bölgelerde, özgün yarı-kamusal alanlarda (örneğin çeşmebaşı) ve komşularda, kadınlara özgü alanlar da mevcuttur. Bunun dışında, onları çevreleyen toplum İslâmî damgalıdır ve kadınlarla aileleri, değerlerini ve normlarını geleneksel-uygun davranışlarda bulunmaları halinde kamuoyunun kabulleneceği noktasından hareket edebiliyorlardı.

Almanya'da ise bu serbest alanlar, büyük ölçüde bulunmuyordu ve bu da, ilk kuşak kadınların çoğunlukla yoksul ve yetersiz donanımlı evlerin darlığına kapanmışlığını kolaylaştırıyordu (Waltz, 1996: 151). Kendi başlarına bırakılarak kadınlar, toplumsal koşullar üzerinden dışlanmış oluyordu. Arka planda bu vardı ve böyle olunca, başörtüsündeki gibi bir gelenekte ısrar, alışılmış bir "Outfit" içinde kendine güvenir bir tarzda ortaya çıkarak kültürel özgüveni sağlıyordu. Kadınların daha aktif biçimde çalıştığı cami derneklerinde, 80'li yılların ortasından beri bu kadın grubu için boş zaman etkinliklerine yönelik olanaklar genişlemiş bulunuyor. Okuma-yazma, Almanca, dikiş ve yemek pişirme kursları, evin dışında, eşleri ve diğer kadınlarca da "kabul edilmiş" bir çevrede değişiklik ve grup halinde bir korunma sağlamış oluyordu. Cami, Türkiye'dekinin tersine,

Almanya'da bütün katılanların hepsinin orada bulunanların kesinlikle kendileri için de önemli norm ve değer yargılarına sahip çıkacaklarını hesaba kattıkları bir yerdi.

İnançlı Müslümanların birinci kuşağının tavrı, genel sosyal durumlarındaki olumsuzluklar (düşük eğitim düzeyi, mesleksizlik veya niteliksiz, düşük ücretli işlerde çalışmak, güvencesiz, eşe bağımlı oturma izni vs.), çektikleri dil güçlükleri ve sürekli yaptıkları geri dönüş hesapları toplum içine mümkün olduğu kadar az çıkma çabası ve İslâmî örgütlerin tek tek sunumlarından pasif biçimde yararlanma olarak ortaya çıkarken, durum ikinci kuşak için farklıdır. Bununla demek istediğimi, örnek olması açısından, dinsel pratiklerini türban giymek suretiyle vurgulayan ikinci kuşaktan genç Türk kadınlarından hareketle daha açık bir biçimde aktarmak istiyorum.

İkinci kuşak kadın göçmenlerde İslâmî yönelim

Dışardan bakan gözlemciler, birinci kuşak kadın göçmenlerin geleneksel giyinme alışkanlıklarını sürdürmelerini, göçün yolaçtığı güvensizliğe tepki ve Türkiye'ye yönelik bağlılıklarına yorarken ve bu yoruma dayanarak saygı göstermeseler bile bunu kabullenirken, aynı tutumu ikinci kuşak başörtülü kızlar için sergilemede epey zorlanıyorlar. Göçteki ikinci kuşağın "İslâmî giysi"den yana karar vermesinin arkasındaki neden olarak, şimdiye değin en başta velilerin arzuladığı veya empoze ettiği geleneklerin sürdürülmesi görülüyordu. Ne var ki başörtülü genç kızların hepsi, annelerinin taktığı ve saçın ucunu açıkta bırakan ve çene altında düğümlenen "geleneksel başörtüsünü" değil, türbanı kullanıyor. Bununla da annelerin gelenekselci İslâm anlayışı reddediliyor. Kendi anlayışlarına göre geleneksel başörtüsü, taşralılığın, "demode"liğin ve gayrı profesyonelliğin bir nevi simgesidir. Buna karşın başlarını örtmek için seçtikleri "türban"ın, Türklerin kültürel günlük yaşamlarından çıkarsanabilecek bir yönü yoktur ve dünya çapında genç Müslüman kadınların kullandıkları bir başörtüsüdür. Bununla türban aynı zamanda enternasyonalist bir İslâmî modernizm fikrinin de sembolü haline gelmiş bulunuyor.

İşte tam da bu yönü, son yılların İslâmcılık tartışmalarında türbanın salt siyasi İslâmın sembolü olmasına bir kanıt olarak gösteriliyor. Bu bağlamda İslâmcılık çoğu zaman fanatiklikle eş sayılarak genelleştirici bir mücadele sloganı olarak kullanılmaktadır. Fundamentalizm tartışmasının bir uzantısı olarak, kadınlara, başörtülerinin geldikleri ülkenin geleneklerine pasif bir bağlılığın (ilk kuşakta olduğu gibi) bir işareti olmakla sınırlı kalmadığı söyleniyor ve kendi kaderi i tayin ve birey olma gibi Batılı değerleri açıkça reddettikleri suçlaması da getiriliyor (Kreile, 1992: 19-27). En iyi durumda İslâmcıların naif araçları olmakla, en kötü durumda ise İslâmcılığı benimseyip türbanı bir mücadele aracı olarak kullanmakla itham ediliyorlar. Almanya'da bugüne kadar İslâmcılığı geriye dönük bir

ideoloji, türbanı ise İslâmcılıkla bağlantılı olarak kadının erkek tarafından ezilmesi (başkaları tarafından zorla giydirilen) olarak değerlendirme eğilimi mevcuttur (Pinn/Wehner, 1992: 101-102). O yüzden gelenekselci, fumdamentalist ile modernist İslâmın temsilcileri arasında pek ayrım yapılmamaktadır.

Bu, aynı zamanda Batılı kamuoyunun başörtülü kadın ve gençkızların kamuya açık alanlarda, örneğin okul ve üniversitelerde, sayıca artması yüzünden yaşadığı tedirginliğin de asıl nedenidir. Bundan ise, İslâm'a bağlılık, dinî giysi ve toplumdan geri çekilme arasında varsayılan ilişkiye dair basmakalıp düşüncelerin kırılıyor olmasının yarattığı şaşkınlık yansıyor (Bununla ilgili söylem analizi için bkz. Pinn/Weber, 1995: 99).

Göç koşullarında özgün sembolik değerler taşıyan bir giysi parçası olduğu kamuoyu tarafından henüz algılanmıyorsa da, görgül nitel araştırmalarla başörtüsü takan kadınların saiklerini keşfetmeye çalışan bazı göç araştırmacıları tarafından algılanıyor. Mıhçıyazgan'a göre Müslüman kadın göçmenler "türban" üzerinden sadece dinî aidiyetlerini değil, aynı zamanda kamuoyunda bedenselliğin İslâmî anlayışını ve kadın olarak kimliklerini Batılı anlayışa karşı ayakta tutma ve savunma isteklerini gösteriyorlar (Mıhçıyazgan, 1994: 100; aynı zamanda bkz. Lutz, 1991: 27; Waltz, 1996: 492-494). Şu anda Müslüman kadın göçmenlerde "türban" ile ifade edilen bir kendi kaderini belirleme sürecinin de gözlemlenebildiği görüşünü savunuyorlar. Bununla Müslüman bayan göçmenler "giderek (...) farklı gerçeklik ve kadınlık tanımının tanınması yolundaki hakkı da ifade ediyorlar" (Mıhçıyazgan, 1994: 100). Lale Yalçın-Heckmann ise daha genelleştirici bir biçimde başörtüsünün göç koşullarında bir "indeks, yabancı bir ortamda etnik ve cinsel kimliğin bir göstergesi" işlevini kazandığı saptamasında bulunuyor (Yalçın-Heckmann, 1994: 189). Nitekim, başörtüsü takan üniversite öğrencileriyle yapılan mülakatlar da bu işlevi onaylıyor. Örneğin 22 yaşındaki öğretmenlik öğrenimi gören üniversiteli Zehra, başörtüsünün kendi Müslüman kadın kimliğini güçlendirdiğini ve dolayısıyla kendi değerlerine duyduğu güveni arttırdığını düşünüyor:

> "Çok rahat hissediyorum kendimi. Bilmem, kadınlık duygumu daha kabartıyor, böyle daha şey yapıyor, daha feminist demiyeyim de *(gülüyor)* yani böyle hanımlık duygularımı daha çok şey yapıyor, yani kadın olduğumu hatırlatıyor. Bilmiyorum, bir yere bağlı olduğumu hatırlatıyor. Bir yere bağlı olduğumu hatırlatıyor bana."

Oysa başörtüsü aynı zamanda Alman toplumundaki hukuki, siyasi ve sosyal eşitsizliğe, özellikle de yabancı düşmanlığına bir tepki olarak da görülebilir, zira "dinî sembollerin benimsenmesi, toplumsal dışlanmışlık ve daha az değerli görülme tecrübeleri, önü kesilmiş dönüş yoluyla kültürel olarak baş etmenin *bir* yoludur" (Bauböck, 1994: 242). Tepkisel yönüyle ele alındığında böyle bir asimilasyonun, yani dış görünüşüyle çoğunluk toplumuna uyum üzerinden enteg-

rasyon konseptinin reddi, öbür yandan toplumun dayattığı "kültürel farklılıkların özel yaşama hapsedilmesi" (Bauböck, 1994: 242) gibi bir paradigmanın reddi anlamına da geliyor. Çünkü dış görünüşüyle uyumun derecelerinden bağımsız olarak Almanya'da yaşayan tüm göçmenlerin tecrübe edindikleri hukuki ve toplumsal eşitsizlik, farklı ve alternatif kimlik tasarımlarının oluşturulmasını gündeme getiriyor. Dindar kadın göçmenler için burada bir seçenek olarak gündeme gelen, "kendilerine has ve ait" olanı sembolize eden, çoğunluk toplum tarafından olumsuz anlamlarla yüklenen "başörtüsü"dür. Çoğunluk toplumun bu sembolü reddetmesiyle "başörtüsü", kullananlar için daha değerli hale geliyor ve kendi değer ve normlarını görünür şekilde sahiplenmede kendilerini haklı görüyorlar. Gilles Kepel'in sözleriyle, "komünitarist bir kendini onaylama sembolü" (Kepel, 1996: 323) değeri kazandığını söylemek de mümkün.

Bir orta öğretim veya üniversite öğrencisinin "türban" takma kararı vermesinin olası başka bir nedeni daha var ki, o da, birçok Müslüman kız ve kadında başörtüsünden yana verilen kararda belirleyici olabiliyor; bu neden Alman kamuoyunun bu konudaki algılayışı dışında kalıyor.

Gelenekselci Türk velilerinin bir bölümü, karşı karşıya kaldıkları Alman çoğunluk toplumunun kurumlarında çocuklarının otomatikman onların eğitim normlarının etkisi altında kalmasına ve dolayısıyla kendi eğitim normlarında yaşadıkları tedirginliğe bir tepki olarak çocukları göze çarpan bir katılıkla eğitmeye çalıştılar. Özellikle kızlara diğer gençlerle her tür temas yasaklandı ve evden çıkmaları okul, iş veya üniversitedeki ders saatleriyle sınırlandırıldı. Bazı gençkızlar "türban"ı meslek hayatı, eğitim veya toplumsal yaşama katılım konusunda kendi görüşlerini velilerine kabul ettirmede bir araç olarak görüyorlar. Başörtüsü üzerinden, dış dünyaya İslâmî değer ve normlara sadık kaldıklarını kanıtlıyor ve genç erkeklerin muhtemel yaklaşma çabalarına karşı "dokunulmaz" hale geliyorlar. Başörtüsünü, kızlarının uygun davranışının ve aynı zamanda -ki bu daha önemli- Türk toplumunca "namuslu kız" olarak algılanmasının bir garantisi olarak gören veliler, bu koşul altında kızlara daha geniş bir hareket ve karar verme özgürlüğü tanıyorlar. Başörtüsü takmak, din hakkında bilgi edinme veya İslâm'la entellektüel bir düzeyde uğraşma ile yakından bağlantılıdır, ama aynı zamanda, kız ve ailesi açısından bir prestij veya otorite kaynağı olabiliyor. Hem kendi ailesinde, hem de kendi ailesi dışındaki dindar fakat din konusunda oldukça bilgisiz Türk toplumunda, özel bir saygı kazanmasına da neden oluyor. Bu saygı, onların hareket etme özgürlüğünü genişletiyor ve aynı zamanda -sınırlı ölçüde kalsa bile- bir iktidar kazandırıyor. (Schiffauer, 1991: 220-223).[6] Aynur, kendisiyle yapılan mülakatın aşağıda alıntılanan bölü-

6 Bunlardan, sorgulamayan bir kültüralizm şeklinde basitleyici bir yaklaşımla, Türk kızlarının kendi yaşamlarını belirlemesinin sadece başörtüsü biçiminde tezahür ettiği basitleyici sonucu anlaşılmamalı (Bu tehlike için bkz. Harwazinski, 1998).

münde, üniversitenin ikinci yarıyılında okula başörtüsüyle gelmeye başladıktan sonra, Türk öğrencilerin kendisine karşı davranışlarındaki olumlu değişimi anlatıyor:

> "O kadar saygı, o kadar sevgi gördüm ki anlatamam. Yani sanki benim sözüm o anda... birşey söylesem, kanun gibi geçiyordu *(gülüyor)* inanmazsın, böyleydi. Yani o kadar ilgi gördüm ki, ondan önce de ilgi vardı, fakat ondan sonra böyle buralarında gezdirdiler. Aman Aynur geliyor, hemen bir sandalye getirmeler veya daha ne içersiniz, Aynur hanım?'. O bana önceden 'ninya' diyen arkadaşlar mesela, Müslümanlıkla hiçbir alakası yok sanki, gerçekten böyle asimile olmuş, hani ne bileyim, mesela domuz eti olsun veya Almanca konuşması olsun, Türkçesi çatpat, yani tamamen asimile olmuş, İslâmiyetle hiçbir alakası yok. O kişiden bile acayip şekilde ilgi gördüm. 'Aman Aynur var', 'aman Aynur var' hep yani o şekilde ilgi gördüm. Çok da Allah razı olsun hepsinden, çok da sevdim." (Aynur, 25 yaşında, pedagoji öğrencisi).

Tesettür ve başörtüsüyle, geleneksel/dindar ailelerden gelen gençkızların bir bölümü için, hem velilerine ve dinden etkilenmiş kendi kültürlerine bağlılığı ispatlama, hem de 'modern' yaşam tarzlarını, bunlar arasında en başta çok normal sayılan eğitim ve ev dışında bir meslek hayatını sahiplenme olanağı doğmaktadır.

Okul ve üniversitelerde başörtüsü

Çoğunluk toplumun kurumlarının tartışmalı bir sembol olarak görülen başörtüsü ve çoğunlukla onunla özdeşleştirilen İslâmî cinsiyet ayrımına ne tür tepki gösterdiği konusu, bu bölümde ele alınacak. İlk önce, Almanya'daki tartışmanın Fransa veya Türkiye'ye göre daha az politik düzeyde cereyan ettiği tespitinde bulunmak gerekir. Bunun bir nedeni, Müslüman göçmenlere henüz açıkça daha düşük bir hukuki ve siyasi statü tanıyan Almanya'ya göre, Fransa ve Türkiye'nin başörtülü yurttaşlarını laik toplumsal konsensüsün daha somut bir "tehdidi" olarak görmeleri olabilir. Kamuoyunun oluşum süreçlerinin bunca dışında ve bu nedenle de "tehlikesiz" görüldükleri için, Almanya'da konuyla ilgili tartışmada dinî hoşgörü adına devlet kurumlarında dinî sembollere izin verme eğilimi, aynı zamanda içten içe bir "İslâmcılık" suçlaması olsa bile, belki daha güçlüdür.

Hoşgörünün sınırlarının nerede çekilmesi gerektiği konusundaki kararlar Almanya'da da mahkemeleri araya katmadan verilemiyor. Bu da, toplumun geniş bir kesiminin, yeni bir din olan İslâm'a karşı nasıl davranılması gerektiğine dair kaygılarını açıkça gösteriyor. Bunun bir sonucu, İslâm'ın Almanya'da hukuken yerleşmesi konusuna hukukçuların artan ilgisidir. (Bkz. Langenfeld, 1998; Hillgruber, 1999). Mahkemeler, şimdiye kadar, Almanya'nın kendine özgü din özgürlüğü ve sekülarizm anlayışını gözönünde bulundurarak genellikle davada taraf olan icra düzleminde katı Müslümanların lehine kararlar çıkartmışlardır. Bun-

lara bir örnek, Berlin'deki Federal İdare Mahkemesi'nin 1993 yılında Müslüman kızların karma spor dersinden muaf tutulabilecekleri yönündeki kararıdır. Davanın başlangıç tarihinde 12 ve 13 yaşlarında olan iki Türk kızı, devam ettikleri okula, karma beden eğitimi dersine dinî nedenlerle katılamayacaklarını bildirmişlerdi. Okulun beden eğitimi dersine başörtüsüyle ve bol elbiselerle katılma teklifini (yüzme dersinden muaf tutulmuşlardı), başörtüsünün spor sırasında yerinden kayabileceği ve bundan dolayı dinî ar hissinin rencide olabileceği, bunun dışında spor sırasında istenmeden karşı cinsten öğrencilerle bedensel temasların meydana gelebileceği ve bu nedenle din temelli ahlak anlayışının zedelenebileceğini ileri süren bu kızlar ve velileri, reddetmişlerdi. Sonuçta mahkeme, Alman anayasasının 4. maddesinde geçen din özgürlüğünün daha yüksek bir değer sayılması gerektiği kanaatine vararak kızların karma beden eğitimine katılmaya zorlanamayacaklarına karar verdi. Ancak beden dersinden muaf tutulma hakkından yararlanma, okulun, kendilerine cinslere göre ayrılmış beden eğitimi dersini bir alternatif olarak sunamaması koşuluna bağlanmıştır. (Mahkeme kararı *Deutsches Verwaltungsblatt*'ın (DVBL), 1 Şubat 1994. sayısında, s. 163-168'de yayınlanmıştır.)

Müslüman kız öğrencilerin okulda başörtüsü taşıması konusundaki hukuki tartışmada, şu sıralarda ağırlık kazanan görüşü, Spies şu şekilde özetliyor: "Alman hukukuna göre bir okul, Müslüman bir kız öğrencinin başörtüsü takmasını esas olarak yasaklayamaz" (Spies, 1993: 640), zira öğrenciler giysilerini seçmede ve dinî inançlarını ifade etmede özgürdürler. Çünkü sadece kendilerini temsil etmektedirler. "Böylesi bir yasak, Alman hukukuna göre velilerin dinî eğitim ve kızın da dinini özgürce yaşama hakkına müdahale olur." (*agy.*) Devlet, bir dinin, kendi inananlarına belirli bir giyimi zorunlu kılıp kılmadığı konusunda, kesinlikle yorum yapma hakkına sahip değildir. Belirleyici olan, "dinî kuralların, temel hak sahibinin, yaşamın vazgeçilmez ve bağlayıcı bir parçası olduğu"dur. (*a.g.y.*: 638.) Tek bunu kanıtlaması gerekiyor. Gözleri dışında yüzünü kapatan kız öğrenciler için de aynısı geçerlidir. (Nitekim Aşağı Saksonya eyaletinde böylesi bir olay üzerine hazırlanan bir bilirkişi raporu, bu sonuca varıyor. Bkz. Mahrenholz, 1998: 287). Demek oluyor ki, kız öğrencilerin başörtüsü, başka bir yoruma olanak tanımayacak ölçüde din özgürlüğünün bir parçasıdır ve kız öğrencinin şahsi inancının bir ifadesi olarak öğretmenler tarafından yasaklanamaz. Din özgürlüğü ve ona dayanan inancını giyimle ifade veya yansıtma hakkı, kız öğrenciler için teoride hukuken geniş ölçüde güvence altındadır. Pratikte ise manzara, çoğu zaman farklıdır. Bugün artık okul müdürlerinin ve öğretmenlerin Müslüman kız öğrencilerine başörtüsünü yasakladıkları bile oluyor. Bunu okullarda geçerli olan kıyafet yönetmeliği ile değil -Almanya'da böyle bir yönetmelik yok çünkü- çocuğun çıkarları ile gerekçelendiriyorlar. Açık başın, kızın çoğunluk topluma uyumuna yardım etmesi isteniyor. Öğretmenler, kızları geleneksel namus anlayışı çerçevesinden kurtarmayı ve veli ile sınıf arka-

daşları karşısında kurtuluşlarını kendi görevleri olarak görüyorlar.[7] Kullanılan başka bir gerekçe, kıza seyirci rolünün zorla kabul ettirilmemesidir. Aynı açıklama ile, beden eğitimi dersinin topluluk bilincini ve sağlıklı gelişmeyi teşvik ediciliği vurgulanarak, katı inançlı velilere, kızlarını karma beden eğitimi dersine göndermeleri için baskı yapılmaktadır. Bazen kötü not verme tehdidi baskı aracı olarak kullanılmaktadır. Kimi durumlarda öğrencileri sınıftaki sıralara belli bir biçimde oturtarak yeni pedagojik normlar uygulanmaktadır. Her erkek öğrencinin yanına bir kız öğrencinin oturtulması kuralının amacı, Türk göçmen ailelerinde varsayılan cinsler arasındaki "temas korkularını" azaltmaktır. Başörtüsü tartışmasında mahkemeler konuya daha çok din özgürlüğü açısından yaklaşırken, öğretmenler özellikle eğitsel argümanlar ileri sürmektedirler. Bu bağlamda, öğretmenler, çıkartılan her başörtüsünü bir uyum başarısı olarak değerlendirmekte, ne ki, sağlandığı varsayılan uyumun kişilerin görüşünü etkileyip etkilemediği sorgulanmamaktadır.

Almanya'daki Türk üniversite öğrencileri arasında da, "türban"a artan bir eğilim gözlemek mümkün. Onların bu kararları aynen okullarda olduğu gibi, Alman Anayasası'nın 4. maddesinin güvencesi altındadır. Üniversite, öğrencilere giyim konusunda kural koyamaz. Türk devletinin laik yapısı ve üniversitenin İslâmî oluşumlara karşı "laikliğin kalesi" olarak görülmesi nedeniyle, üniversiteye türbanla girmek, mevcut yasal çerçeveden dolayı, bir Alman üniversitesine göre, İslâmî yönelimin çok daha siyasi bir sembolü halini almaktadır. Alman üniversitelerinde öğrencilerin giyim veya 'outfit'i, ki bu yeşil saç da, şort da olabiliyor, kişisel tercih veya gençlerin belirli bir altgruba (Punkçu, Hip-Hopçu, Gruftici vs.) aidiyetlerini gösteriyor. "Türban"ın bu ortamdaki işlevi, "İslâma aykırı" yasaları sorgulamak veya devletin bir uygulamasına karşı direnmek değildir.

Buna karşın "türban" Almanya'da da, bunu takan öğrenci için bir tür gösterge haline geldi. Çoğunluk toplumun elit kurumu olan üniversitede "kendine özgü" olana bağlılığı ifade ediyor. Hem de, "kendi kültürünün" çok dikkat çekici bir parçasına, o güne kadar düşük eğitimin ve gerikalmışlığın bir işareti olarak değerlendirilen başörtüsüne olan bağlılığı. Bununla yaftanın olumlu biçimde tersyüz edilmesi gerçekleştiriliyor. Amerika'daki 70'li yıllardaki zenci hareketine paralel olarak "İslâm is beautiful" sloganıyla anlatılabilir bu. Aşağıdaki mülakat alıntısından, eğitim, modernite ve başörtüsünün, onu takan öğrencinin kimliğinin üç ögesi olduğu anlaşılıyor. "Başörtülüler" hakkındaki basmakalıp imajı kırmak için kendi kimliğini bu kombinasyonda çoğunluk topluma göstermek istiyor:

> "Beşinci sınıfta annemle beraber okula gittik. Giyimime annem de çok önem verir, yani güzel giyinmemizi çok ister annem. Bazı diğer Türk arkadaşlardan daha böyle güzel

7 Dışsal bir sembol olan başörtüsüne dikkatlerini yoğunlaştıran öğretmenlerin çoğu, başörtüsüz kızların da genelde geleneksel namus anlayışının hakim olduğu bir aile ortamından geldiğini gözden kaçırıyorlar.

giyindiğimi zannediyorum şu anda. Yani ki, bayan öğretmen 'vay be, sen çok modern bir ailedensin' demişti, o şekilde düşünüyordu. Annem toplantıya geldiğinde kadın 180 derece değişti, çünkü annem kapalı. Tavırları bana karşı biraz daha değişti. Ben öyle hissettim, belki de öyle değildir, öyle hissettim yani .. orada ilk defa öyle birşey anladım. Anladım ve bütün bunlar başörtüsü takmamın sebebi de .. herşeyden önce tabii ki dinime inandığım için, ve doğru olduğuna inandığım için. Bir de böyle başörtülü kadınların hiçbir zaman geri kalmayacağına inandığım için ve başörtülü birisinin de, en az başı açık, modern bir insan kadar modern olabileceğine ve ilerleyeceğine bütün kalbimle inandığım için ve bunu ispat etmek istediğim için. Bir sebebi de o yani, orada o içime doğdu." (Aynur, 25 yaşında, pedagoji öğrencisi)

Bu tutumları, başörtüsü kullanmayan öğrencilerin büyük bir bölümünce de fikir düzeyinde destekleniyor. İki grubu, yani türbanlı ve türbansızları, üniversite ortamında biraraya getiren nokta, toplumca daha aşağı görülen ve çok az saygı duyulan Türk azınlığına mensup kişiler olarak, eğitim alanındaki yükselişi başarmış olmaları ortak tecrübesidir. Alman üniversitelerinde 1997 yılının kış yarıyılında kayıtlı Türk öğrencilerin 21.000 dolayında ve göreli olarak henüz düşük olması, lise diplomasını almayı başaranların sayısının Almanlara göre daha düşük olmasından kaynaklanıyor. 1997 yılında Türk öğrencilerin sadece yüzde 9'u liseden mezuniyeti, yani üniversiteye girmenin önkoşulu olan lise diplomasını almayı başardı. Bütün öğrenciler arasında lise mezunu olanların oranı ise yüzde 23'tür.

Farklı öğrencilerin rahatça ilişkide bulunabilmelerinin başka bir nedeni, üniversitedeki farklı atmosferdir. Alman öğrenciler için olduğu gibi, kendini gerçekleştirmenin mümkün olduğu yer gibi görülüyor üniversite ortamı. Yığınlar arasında anonim kalınan bu ortamda, hem Alman çoğunluk toplumu, hem Türk komşu topluluğunun değer ve normlarından bağımsız kaldıkları için öğrenciler, "kafalarına göre takılabiliyorlar." Bazı öğrenciler, örneğin Aynur, üniversiteye başladıktan sonra başörtüsü takmaya karar veriyor. Başörtüsünü ne zaman ve niye bağladığını şu sözlerle açıklıyor:

"Zaten demiştim, baştan istiyordum, her zaman için ben önceden de örtünecektim de, ne bileyim, Gymnasium'a gittiğim zaman istemedim. Hani zaten okul zor dedim, bir de üstelik başörtü dalgasına problem çıkarmasınlar bana, daha doğrusu biraz çekindim örtünmeye. Ama üniversiteye girdim, zaten bir kaç ay geldim buraya. Ortama baktım, hiç kimse karışmıyor, profesör bile tanımıyor kimseyi. Ben kendime dedim ki, hani rahatsın, karışanın edenin yok, hani okulumda da bir engel koymayacaklar bana, niye örtünmeyeyim, öyle düşündüm" (Aynur, 25 yaşında, pedagoji öğrencisi).

Eğer başörtülü kişi, devletin bir temsilcisi durumunda, örneğin bir öğretmen ise, durum biraz farklı. Almanya'da bir öğretmen tartışmalı bir sembol olan başörtüsünü, mesleğini bir devlet okulunda icra ederken çıkarmak istemiyorsa, durum nedir? Bu soruyla Baden-Württemberg eyaletinin kültür bakanlığı, stajını başarıyla bitiren başörtülü stajyerin okula alınmak için yaptığı başvuru üzeri-

ne geçen yaz ilgilenmişti. Bugüne kadar Almanya'da en meşhur başörtüsü olayının baş oyuncusunun, bir Türk öğretmen adayının değil de, Afgan kökenli genç bir Alman yurttaşının olması sadece bir tesadüftür. "Fereshta Ludin olayı" Alman kamuoyunu ve özellikle devlet kurumlarını, sekülarizm anlayışını tekrar tartışmaya zorladı. Bunun yanı sıra İslâm hakkındaki genel görüşlerin açığa çıkmasını sağladı. Bunu, kamuoyunda çok duygusal biçimde cereyan eden ve basında geniş yer ayrılan tartışma da gösteriyor. Bu olayın ilginç yönü, din özgürlüğü ile çoğunluk toplumun bir bölümü tarafından Müslüman olan yeni yurttaşlara dayatılan uyum beklentisi ve anlayışı arasındaki gerilimli ilişkiyi somut olarak açığa vurmasıdır. Olayın tartışma biçimi, aynı zamanda Hıristiyan dinine ait olmayan ve kamu alanında görünebilen dinî sembollerle sorunlu ilişkiyi de ortaya çıkardı.

Somut olarak olay neden ibaretti? 24 yaşında ve Afgan kökenli bir Alman yurttaşı, Fereshta Ludin, daha 1997 yılı başlarında Schwäbisch Gmünd Pedagoji Yüksek Okulu'nda öğretmen olarak öğrenimini tamamlayıp stajyerlik yapabileceği bir okul ararken, başörtüsü nedeniyle önyargılara karşı mücadele etmek zorunda kalmıştı. Yetkili okul müdürleri, başka nedenlerin yanı sıra, Müslüman kız öğrencilerin öğretmeni örnek alarak örneğin yüzme veya beden eğitimi dersine katılmayı reddedeceklerinden endişeleniyorlardı. Kültür bakanlığı, ilk etapta, başörtüsünün inancın dışa vurumu olduğu ve bu itibarla, okullarda taşınması yasak olan parti amblemlerine benzediği gerekçesini kullanarak, müdürlere hak vermişti. Dünya görüşleri için reklam yapmanın öğretmenlere yasak olduğu belirtildi. Ancak Hıristiyanlığın sembolü olan haç, bu yasağın dışında tutulmalıydı, çünkü eğitim, yasaya göre Hıristiyanlığın insanseverliği ve Batı'nın temel değerlerine dayanıyordu (7.2.1997 tarihli *Schwäbische Donauzeitung*). Bu gerekçeye karşı Fereshta Ludin, başörtüsünü çıkarma talebini bir "değersiz kılınma" olarak hissettiğini ve başörtüsünü asla bir dünya görüşünün reklamını yapmak amacıyla değil, "kişiliğinin bir parçası" olduğu için bağladığını, dolayısıyla dış dünyadaki etkisi için takmadığını ileri sürdü. Bunu söylerken başörtüsü kullanmayı kural olarak getiren İslâm'a dayandı. Ludin, Baden-Württemberg Öğrenim ve Eğitim Derneği - BVE[8] tarafından desteklenen dava dilekçesini, ilgili idare mahkemesine vermeden kültür bakanlığının kararında bir değişiklik oldu. Devletin öğretmen yetiştirmedeki tekel durumuna gönderme yaparak öğreniminin doğal/vazgeçilmez parçası olan stajyerlik süresince okulda çalışmasına izin verildi. Ancak stajyerliğini Temmuz 1998'de tamamladıktan sonra, okulda işe alınması reddedildi. Kültür bakanlığının 13.07.1998 tarihli basın açıklamasında, ret kararının, Fereshta Ludin'in bir devlet okulunda öğretmen olarak hak ve görevleriyle öğrenci ve velilerin çıkarlarının tartılarak verildiği açıklanıyordu. Bunda özellikle dikkate alınanlar, "devletin bir temsilcisi ola-

8 Eğitim ve Bilim Sendikası'nın (Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft) eyalet teşkilatıdır.

rak taşıdığı örnek olma işlevi" ve "İslâm'da başörtüsünün değerlendirilmesine ilişkin olan iç tartışmalar"dı. Bu tartışmalarla ilgili olarak Kültür Bakanı Schavan, "dünyada Müslüman kadınların çoğunluğu başörtüsü bağlamıyor" tespitinde bulunarak başörtüsünün Müslümanlar arasında da "kültürel sınır koyuculuğun sembolü ve dolayısıyla siyasi bir sembol olarak değerlendirildiği" yorumunu yaptı. Burada, Türkiye'den farklı olarak, Almanya'da, "başörtüsü" ile "türbana" atfedilen anlamda bir ayrım yapılmamaktadır. Schavan, siyasi sembol olarak istismar edilebilecek dinî bir sembolün kullanılmasını, karşılıklı hoşgörü ve sosyal barış için bir tehdit olarak değerlendiriyor. Bu sembolün aynı veya başka bir din topluluğuna mensup kişiler üzerindeki muhtemel etkilerinin de dikkate alınması gerektiğine, yani kız öğrencilerin güvence altına alınması gereken negatif din özgürlüğüne işaret ediyor. (14.7.1998 tarihli *taz* gazetesi.) Ailelerinde başörtüsü kullanılmayan Müslüman kızların korunması gerektiğine dikkat çekiyor. Schavan'a göre, bu insanların "tekrar başörtüsü kullanmaya ve böylece kendilerini kültürel olarak dışlamaya zorlanabilecekleri"ni dikkate almak gerekiyor. Schavan, verdiği kararın "erkeklere ve babalara yönelik, hiç bir kadın ve gençkızın başörtüsünü kültürel dışlama sembolü olarak kullanmaya zorlanamayacaklarına dair bir gösterge" olarak anlaşılması gerektiğini belirtti (14.7. 1998 tarihli *Badische Nachrichten* gazetesi). Aynı zamanda kararın tekilliği vurgulandı, çünkü başörtüsünün okullarda ve yüksek okullarda genel olarak yasaklanmasının "mevcut koşullarda anayasaya aykırı" (14.07.98 tarihli *Rheinische Post* gazetesi) olacağı seziliyordu. Bu argümantasyon, eyalet meclisinin, aşırı sağcı "Cumhuriyetçiler" ve "Yeşiller" dahil olmak üzere, geniş bir çoğunluğu tarafından destekleniyordu.[9]

Ludin olayından anlaşıldığı gibi, siyasi karar vericiler genel olarak okulların dış görünüşü ve öğretmenlerin taşıdığı ve yansıttığı din veya dünya görüşü konusundaki tarafsızlıkları ile ilgilenmiyorlar, çünkü boyunda kolye olarak taşınan haç da, Musevi bir öğretmenin başındaki "Kippa" da, kimseyi rahatsız etmiyor. Özgün bir sembol olan başörtüsü, eleştirel bir analize tabi tutulmakta ve siyasi bir nitelik taşıdığı sonucuna varılmaktadır. Bu değerlendirmeye göre, kadınlar, ya erkekler tarafından başörtüsü takmaya "zorlanıyorlar" ya da takmayanlar "kendilerini özgürleştirmiş" sayılıyorlar. Kendi iradesiyle başörtüsünün takılması ise, bu mantığa göre, ancak kadının erkek tarafından ezilmeye boyuneğişidir. Değerlendirme biçimi budur. Tersinden yorumlandığında, başörtüsünün takılmaması, İslâm'ın kadını ezmesine karşı bir "özgürleşme" adımı ve kadının (Hıristiyan-Batılı) eşitliği doğrultusunda bir adım olmaktadır.

Karma beden eğitimi dersi ile ilgili mahkeme kararları, din konusunda tarafsız olması gereken devletin dinî sembolleri yorumlamaya yasal olarak hakkı olmadığına işaret ediyor. Bunu yaparak Müslümanların din özgürlüğünü kısıtla-

9 Fereshta Ludin olayı için bkz. Karakaşoğlu-Aydın, 1999.

makta ve başörtüsünün taşınması veya taşınmaması konusunda yaptığı yorumla da, meselenin ideolojik olarak kızıştırılmasına katkı sağlamaktadır. Fereshta Ludin, meseleyi mahkemeye götürmek istediği için, bu konudaki son sözün söylenmemiş olduğu noktasında kalınabilir.

Bitirirken

Aralarında Türk üniversite öğrencileri de olan ve Almanya'da sayıca artan bir kesim göçmen, Müslüman olarak kimliğini başörtüsü üzerinden tanımlamaktadır. İçinde bulundukları durum Türkiye'de başörtüsü taşıyanlardan birçok noktada farklılık göstermektedir. Almanya'daki okul ve üniversitelerde, öğretmen ve doçentlerin kendilerini kuşkuyla izlemesi ender bir durum değilse bile, bu giyim tarzını seçme özgürlüğünü kullanarak devletin eğitim kurumlarından yararlanabiliyorlar. Başörtüsü ile devlet memuriyeti yapabilmeleri konusu, Fereshta Ludin olayı ile kamuoyu düzeyinde tartışmaya başlandı. Bu arada İslâmî çıkar örgütleri ve İslâmî kadın örgütleri, Ludin'in ayrımcılığa uğramasını kınamak için seslerini yükselttiler. Alman kamuoyunda da Ludin'in tutumunu destekleyenler vardır. Almanya'daki durumun bir özelliği olarak, sonunda herkes ve her yer için bağlayıcı bir kararın çıkmayacağını kaydetmek gerekir. Bunun bir nedeni, tek tek eyaletlerin kültürel özerkliği,[10] bir diğeri ise, her bir özel durumda başka haklar ile tartılarak bir değerlendirmeye tabi tutulması gereken din ve vicdan özgürlüğü hakkının çok yüksek bir değer sayılması. Örneğin Fereshta Ludin olayı sonucu Hessen eyalet yönetimi, başörtülü öğretmen aleyhinde çıkan karara uyacağını açıkladı, ama Berlin ve Kuzey Ren Vestfalya eyaletleri, bu konuda kendi, bireye özgü kararlar verme hakkını saklı tutacaklarını belirttiler. Bu konudaki kararlar o denli özel uygulanabiliyor ki, aynı şehirde bulunan okullardan biri başörtülü bir öğretmenin okula alınması lehine, başka bir okul ise bunun aleyhine karar verebiliyor. Wuppertal şehrinin bir ilkokulunda başörtülü bir pedagog birkaç yıldır müdür yardımcılığı görevinde bulunurken, bir komşu okulda bir öğretmen, başörtüsüyle okul alanına giremiyor.

Almanya'da dinin devlet karşısındaki konum ve rolü konusundaki tartışma, Müslüman göçmenler ve onların toplumsal yaşamın her alanına, eşit biçimde katılma taleplerini daha duyulur bir sesle dile getirmeleri sayesinde, yeni bir hareketlilik kazandı. Bu bağlamda, din ile modernite, ayrıca İslâm ile Hıristiyanlık tarafından etkilenen seküler Batı arasındaki ilişkinin tartışılmasında birbirinden çok farklı görüşler öne sürülüyor. Bu tartışma ise, seküler federal devlet modelinin, göçmenlerin İslâm'ına, Almanya'da toplumsal bir güç olarak kiliselerin yanında eşit bir konuma gelmeleri için hangi olanakları sağladığı soru-

10 Bu, eyaletlerin eğitim alanında özerk oldukları ve bir federal bakanlığa bağlı olmadıkları anlamına gelmektedir.

suyla ilgilenmenin daha henüz başlangıcını oluşturmaktadır. Çünkü kesin olan bir şey var: Kiliselerin, devlet ve din ayrılığının laik bir anlayışı uğruna imtiyazlarından vazgeçmeleri, gelecekte de pek beklenemez.

KAYNAKÇA

Albers, Hartmut (1994) "Glaubensfreiheit und schulische Integration von Ausländerkindern", *DVBl*, 1. September, s.984-990.

Attia, Iman (1994) "Antiislamischer Rassismus. Stereotypen-Erfahrungen-Machtverhältnisse", Jäger, Siegfried (der.), *Aus der Werkstatt: Anti-rassistische Praxen. Konzepte-Erfahrungen-Forschung* içinde, Duisburg, s.210-228.

Bauböck, Rainer (1994) "Drei multikulturelle Dilemmata", Ostendorf, Bern (der.), *Multikulturelle Gesellschaft, Modell Amerika* içinde, Münih, s. 237-256.

Bielefeldt, Heiner (1998) "Zwischen laizistischem Kulturkampf und religiösem Integralismus: Der säkulare Rechtsstaat in der modernen Gesellschaft", Bielefeldt, Heiner/Heitmeyer, Willhelm (der.), *Politisierte Religion* içinde, Frankfurt am Main, s.474-492.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1997) "Almanya'da Sekülarizm", Türk-Alman İlişkilerinde Din Tabu mu?, Körber-Vakfı, *Türk-Alman Sempozyumu 1996*, Hamburg, s. 287-294.

Bundesverwaltungsgericht (1994) Urteil vom 25.8.1993 - 6 C 8.91, *DVBl*, 1. Februar, s.163-168.

Harwazinski, A.M. (1998) "Fanatismus, Fundamentalismus, Frauen: Zur Kritik kulturalistischer Interpretationsmuster in der gegenwärtigen Islamdebatte", Bielefeldt, Heiner/Heitmeyer: *Politisierte Religion* içinde, Frankfurt am Main, s. 438-449.

Hillgruber, Christian (1999) "Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforderung", *Juristenzeitung* 11, s.538-546.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1998) "'Kopftuch-Studentinnen' türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen", Bielefeldt, Heiner/ Heitmeyer, Wilhelm (der.), *Politisierte Religion* içinde, Frankfurt am Main, s.450-473.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1999) "Eine Lehrerin mit Kopftuch an einer deutschen Schule? Eine Analyse der Behandlung des 'Falls Ludin' in den Medien und in der politischen Öffentlichkeit", *Kopftuch-Kulturen, Sonderheft 12, Begleitbuch zur Ausstellung: Das Kopftuch - Nur ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart?*. içinde (der.) Meral Akkent, Elisabeth Bala, Gaby Franger, Evelyn Gillmeister-Geisenhof, Lale Yalçın-Heckmann, Nürnberg, s. 194-206.

Kepel, Gilles (1996) *Allah im Westen: Die Demokratie und die Islamische Herausforderung*, Münih.

Kreile, Renate (1992) "Islamische Fundamentalistinnen - Macht durch Unterwerfung?", *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* içinde, Nr.32, s. 19-28.

Langenfeld, Christine (1998) "Integration und kulturelle Identität zugewanderter Minderheiten: Eine Herausforderung für das deutsche Schulwesen - Einführung in einige grundrechtliche Fragestellungen", *Archiv des öffentlichen Rechts*, Band 123, s. 375-407.

Loschelder, Wolfgang: "Der Islam und die religionsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes", Marré, Heiner/Stüting, Johannes (der.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (20). Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland* içinde, Aschendorf, s. 149-176.

Lutz, Helma (1991): *Welten verbinden: Türkische Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt a.M.

Mahrenholz, Ernst Gottfried (1998) "Darf die Schulverwaltung einer Schülerin das Tragen eines Schleiers in der Schule verbieten?", *RdJB 3*, s. 287-303.

Mıhçıyazgan, Ursula (1993) "Die Macht der Kultur. Muslime in einer christlich geprägten Gesellschaft", Leggewie, Claus/Şenocak, Zafer (der.), *Deutsche Türken - Türk Almanlar* içinde, Rowohlt-Verlag, Reinbek bei Hamburg, s. 92-102.

Mıhçıyazgan, Ursula (1994) "Zwischen sozialem Konstrukt und Selbstbestimmung. Die muslimische Frau in der multikulturellen Gesellschaft", *Gemeinsam* 28, s. 93-101.

Mıhçıyazgan, Ursula (1995) "Türkische Mädchen im Sportunterricht. Über die religiösen Wurzeln des Sports", *Zeitschrift Sportwissenschaft.*

Muckel, Stefan (1996) "Überkreuz mit dem Kreuz - Bemerkungen zum 'Kruzifix-Beschluß' des BVerfG", *Kirche und Recht (KuR)* 2, s.65-80.

Özdalga, Elizabeth (1998) *The Veiling Issue: Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Richmond.

Pinn, Irmgard/Wehner, Marlies (1992) "'Haremsdame' oder 'Kopftuchtürkin'. Das Bild der Islamischen Frau in den westlichen Medien", *Die Brücke, Sonderband: Islam im Abendland* içinde, Saarbrücken, s. 92-105.

Pinn, Irmgard (1995) *EuroPhantasien: Die Islamische Frau aus westlicher Sicht*, Duisburg.

Spies, Axel (1993) "Verschleierte Schülerinnen in Frankreich und in Deutschland", *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht*, 12/7, s.637-640.

Waltz, Viktoria (1996) "Toleranz fängt beim Kopftuch erst an. Zur Verhinderung der Chancengleichheit durch gesellschaftliche Verhältnisse", Heitmeyer/Dollase (der.), *Die bedrängte Toleranz* içinde, Frankfurt a.M., s. 477-500.

Yalçın-Heckmann, Lale (1994) "Are fireworks Islamic? Towards an understanding of Turkish migrants and Islam in Germany", Steward, Charles/Shaw, Rosalind (der.), *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis* içinde, New York, s.178-195.

Headscarf debate in Germany

In Turkey, discussion about whether female university students should be allowed to wear a headscarf never seems to slacken. The "türban" question marks the ideological rift between advocates of the laïcist state and the new Muslim movements who endeavour to make headway everywhere in public life. This paper will discuss some current approaches to the subject in German education and jurisdiction. Some remarks on the concept of the secular state as opposed to the societal impact of Christianity and its institutions may, however, prove helpful.

In Germany, Islam is basically perceived as the religion of a minority of migrant workers. Germans still have a long way to go towards treating Islam as a social matter of course. Many political decision makers, publishers and educators believe that the compatibility of Islam, democracy and Human Rights has yet to be shown. Pointing to the Muslim concept of Islam being both religion and state, some authors insist that Islam's very principles contradict Western ideas of democracy. The allegedly inferior position of the Muslim woman is often presented as additional support of this view. So German society regards the increasing number of female migrants -including some Turkish students at German universities- who wish to express their Muslim conviction through wearing the headscarf with predictably little understanding. Yet in many ways their situation differs from that experienced in Turkey.

They are free to avail themselves of public educational opportunities and still opt for that kind of dress, although some teachers may be unable to deny themselves a suspicious gaze. When it comes to holding public appointments, however, the position of women wearing headscarves is far less clear. The case of Fereshta Ludin -a graduate teacher who wished to work at school while keeping her headscarf- has only recently raised a vivid discussion when the state ministry of education declined her application, and Ms. Ludin gained considerable support in the public opinion. The crucial issue is that a decisive national regulation cannot be arrived at, because the federal states' cultural supremacy must be respected, and the right to freedom of religious conviction must be weighed against other rights for each case anew.

Muslim immigrants and their increasing demands for equal participation in every realm of society have done much to revitalize the debate on the role of religion within the German state. Sharply controversial views are disputed concerning the way religion relates to modernity or, more specifically, the position of Islam from the point of view of a basically Christian, yet secularized occident. As yet this debate has, however, hardly touched upon the opportunities which the immigrants' Islam may be offered or denied by the secular republic of Germany in terms of developing into a social factor much like what the churches represent. At least we may safely expect that the churches, given their many social and economic ties with the German state, will certainly not surrender their privileges in favour of the laïcist model of separating the state from religion.

Fransa ve Almanya'daki göçmen Türk toplulukları: İki orta büyüklükteki şehirde dernekleşme ve cemaatleşme süreçleri

Lale Yalçın-Heckmann - Horst Unbehaun***

Avrupa'da yerleşmiş göçmen Türklerle ilgili sosyolojik çalışmalar göçmenlerin bulundukları topluma uyum süreçlerini uzun zamandır araştırmakta ve üzerine analizler üretmekteler. Bu çalışmalar genelde ya bu toplulukların belirli bir şehirde (genelde büyük şehir ve metropollerde) nasıl bir yerleşim ve uyum gösterdiklerini (ya da gösteremediklerini) araştırmakta; ya da değişik göçmen kesitleri, örneğin gençler, kadınlar, yaşlılar vb. gruplar temelinde, bir sorunsalı, örneğin meslekî eğitime katılım, aile içi rollerin değişmesi vb. konuları araştırmaktalar. Göçmenlerin içinde yaşadıkları topluma uyum derece ve nedenlerinin irdelenmesi her ne kadar hâlâ yoğun yürütülmekteyse de, göçmen cemaatlerinin farklı konularını ve sorularını ele alan yeni çalışmalar da artmakta. Burada göçmenlerin yakın tarihini, göçmen cemaatlerinin oluşmasının iç dinamiklerini, sosyal antropolojik yöntemlerle araştıran bir projeyi tanıtmak istiyoruz.[1]

Araştırmanın amacı, iki değişik Avrupa devletinin orta büyüklükte ve birbirine benzer yabancı nüfus oranı olan şehirlerinde, birbirinden farklı işçi göçü ve göçmen politikalarına tabi kalan Türkiyeli göçmenlerin nasıl bir göçmen toplumu oluşturduklarını, ne gibi sosyal ve tarihî süreçlerden geçtiklerini ve gösterdikleri benzerlik ve farklılıkların ne gibi faktörlerle açıklanabileceğini ortaya çı-

(*) Bamberg Üniversitesi.

(**) Bamberg Üniversitesi.

1 Bu araştırma projesi 1994-96 yıllarında Bamberg Üniversitesi Türk Dili, Tarihi ve Kültürü Kürsüsünden Klaus Kreiser'in yönetiminde, Gaby Straáburger, Horst Unbehaun ve Lale Yalçın- Heckmann tarafından yürütüldü. "Die türkischen Kolonien in Bamberg und Colmar - ein deutsch-französischer Vergleich sozialer Netzwerke von Migranten im interkulturellen Kontext" (Bamberg ve Colmar'daki etnik koloniler -Göçmenlerin sosyal ağlarının Fransa- Almanya arasında kültürlerarası bağlamda karşılaştırılması) adlı projeyi Volkswagen Bilim Vakfı finanse etti. Burada sunduğumuz tartışmalar projenin son raporunda beraberce üretilen değerlendirme ve tartışmalardan kısaltılıp, derlenerek aktarılmıştır.

karmaktı. Bu amaçla seçilen yöntem, Almanya ve Fransa'nın Bamberg ve Colmar şehirlerindeki Türkiyeli göçmen topluluklarının kendi "iç hikâyeleri"ni belirginleştirmek ve ele almaktı. Bu "iç hikâye"lerin belirlenmesi ve derlenmesi, topluluğun kendi tarihini nasıl algıladığının ve kendi kimlik(ler)ini nasıl kurduğunun anlaşılmasını ve topluluğun göçü alan toplumla (yani Alman ve Fransız toplumlarıyla) ne gibi ilişkiler içine girdiğinin saptanmasından geçiyordu. Bu "iç hikâyeler" ve "sosyal biyografiler" belirlendikten sonra sorulması gereken ise hikâyelerin oluşturulmasında ve yorumlanmasında her iki örnekte de ne gibi benzerlikler ve farklılıkların ortaya çıktığını anlamaya çalışmak ve bunları da açıklamaktı.

Toplulukların yapısını araştırmak ve açıklamak için seçtiğimiz kavram özellikle Alman göç sosyolojisinde kullanılan "etnik koloni" kavramı oldu.[2] Bu kavramla kastedilen, işçi göçü ya da diğer tip göçlerle (kolonyal süreçler, ve/veya savaşlar nedeniyle), Avrupa'nın metropollerinde oluşan yabancı topluluklarının, kendi iç dinamiklerinin de katkısıyla nasıl bir cemaat olmaya doğru gelişmeler gösterdiğinin kavranabileceği bir model. Bu modele göre "etnik koloni" içindeki sosyal ağlar ve ilişkiler topluluğun ihtiyaçlarını gidermeye yönelik oluşturulmuş ve koloni içinde sadece dış etkenlerden oluşmayan, tersine toplumun iç dinamiklerinden oluşan süreçlerin de varlığını göstermekte. Koloniler içine yerleştikleri göç alan toplumla etkileşerek, kendi içinde de etkileşerek çeşitli sosyal ilişki ağları ve mekanizmaları geliştirmekte ve bunlar kimi yorumlara göre bireylerin geniş topluma uyumlarını kolaylaştırmakta (Elwert, 1982), kimisine göre de bireylerin birbirleriyle dayanışarak dışarıya ve dış topluma açılmalarını geciktirmekte (Esser, 1983; 1993; Heckmann, 1992). Hatta kimilerine göre bu koloni içi dayanışma göçmen toplumunu öyle birbirine kaynaştırıp dışarıya karşı izole etmekte ki, "getto"lar oluşmasına yol açmaktadır. Biz kendi araştırmamızda kolonilerin hangi koşullarda ve konjonktürde dışarıya açılmaya ya da kapanmaya başladığı, ve bunun nedenlerinden de önce, böyle bir "koloni" kavramı koloniyi oluşturdukları farz edilen toplum içinde var mı, diğer deyimiyle bu toplum kendini nasıl tanımlıyor ve "hayal ediyor"[3] diye sormak ve bu soruya cevap aramak istedik. Bizim için "etnik koloni" bu nedenle operasyonalize edilmiş bir yöntem terimi olarak geçerliydi, ve her analiz aşamasında, hem kendi kullandığımız terimin sınırlarını hem de o aşamada hangi iç hikâyelerde bu terimin sübjektif varlığından söz edilebilinir, bu noktaları gözden kaçırmamaya çalıştık. Göçmen topluluğunun ya da etnik kolonilerin oluşup, gelişmesini saptamaya çalışırken, göçmenlerin kurdukları sosyal ilişki ağları da bu oluşumu izlememiz için bize araç oldu. Bu nedenle sosyal ağlar araştırmanın objesi de oldular.

Kolonilerin göçmen toplulukça nasıl tanımlanıp sınırlarının nasıl çizildiğinin

2 Bkz. Heckmann, 1981; 1992; Esser, 1993; Elwert, 1982.

3 Bkz. Anderson, 1983.

saptanmasında tarihî bir boyut ortaya çıkarmaya çalıştık. Yani koloni nasıl kuruldu, ne gibi süreçlerden geçti, ne gibi şartların ve yapısal, kurumsal, hukuksal belirlemelerin etkisinde geliştiği, bunun ana hatlarını çizdik. Bu safhaların belirlenmesinde ilginç olan Türkiyeli göçmenlerin ne zaman kendilerini göçmen, ne zaman yabancı olarak gördüklerinin belirlenmesiydi. Bu bağlamda sorulabilecek soru örneğin Türkiyelilerin kendilerini Avrupa'ya gelişlerinin başında daha az yabancı hissetmişlerse, bunun nedenleri nelerdi? Bu kendi konumlarını algılamalarında ne kadar genel koşullar, ne kadar yerel ve bölgesel koşul ve gelişmeler rol oynuyordu? Almanya'daki Türkiyeli göçmen toplumu bir "yabancı azınlık" statüsüne ve konumuna doğru bir gelişme mi gösteriyordu?[4] Kendilerini öncesine göre daha fazla "yabancı" konumunda hissediyorlarsa, bu göç alan toplum içindeki deneyimleriyle doğrudan alâkalı bir etnikleşme sürecinin bir göstergesi miydi?[5] Yoksa bu süreç göç alan toplum içinde artan bir marjinalleşmeyle mi ilgiliydi?[6] Eğer Türkiyeliler kendi kimliklerinin etnik yönünü öncesine oranla daha fazla vurguluyorlarsa, bu sadece sosyal bir grup olarak birbiriyle dayanışma ve beraber davranma sırasında mı ortaya çıkıyordu? (Apitzch, 1994:162-163). Diğer bir soru da etnik kimliğin belirginleşmesinde ne kadar bireysel esnekliğin söz konusu olduğuyla ilgiliydi. Etnik kimliğin belirginleşmesinde göç alan devletin yapısının ve kurumlarının belirleyiciliği de önemliydi, ve bu yapılar kişisel esnekliklere sınır çekip, belirli kimlikleri zorlayıcı da olabilirlerdi.[7]

Bu sorulara ne gibi cevaplar vermeye çalıştığımıza geçmeden önce kullandığımız "etnik koloni" kavramını biraz daha açalım. Heckmann (1992) etnik koloniyi içinde özgül örgütlenmeleri olan sosyal yapılar olarak tanımlıyor. Bu yapılarla, etnik grubun -ya yerleşik azınlık, ya da göçmen (yani sonradan göç edip gelen azınlık) olarak- kendi dinî, kültürel ve sosyal bağlarını kurup geliştirdiği yapılar kastedilmekte. Koloni içinde kurulup geliştirilen bağlarla koloninin üyeleri kendi etnik, dinî ve kültürel kimliklerini yeniden üretmekte, ve duruma göre bu yeniden üretim sırasında, ya daha geniş (göç alan ve çoğunluk) topluma uymayı artıracak, ya da engelleyecek süreçler, mekanizmalar geliştirmekteler. Aynı zamanda etnik grubun kimliğini pekiştirmekte, onun sosyal hafızasının oluşup gelecek kuşağa aktarılmasına mekân ve malzeme hazırlamaktadır. Tabiî ki koloninin içinde bu tip süreçlerin gelişip gelişmemesi, koloninin kendini nasıl algıladığı, ortak davranıp davranmadığı, ve kendini nasıl ifade ettiği gibi çeşitli faktörlere bağlı. Elwert (1982) etnik kolonilerin göçmenlik ya da diğer süreçlerle oluşmuş etnik kimliklerin etnik koloni içerisinde bir "iç uyum" *(Binnenintegration)* sürecini içerebileceğine, diğer bir deyişle etnik koloni içinde geliştirilen

4 Bkz. Waldhoff,Tan, 1997

5 Bkz. Bukow,Llaryora, 1988.

6 Bkz. Apitzsch, 1994.

7 Bkz. Verdery, 1994.

bağlar ve sosyal yapılarla bireylerin geniş çoğunluk toplumuna uyumlarını hazırlayıcı ve kolaylaştırıcı deneyimlerin edinilebileceğine dikkati çeker. Esser (1996) ise etnik koloni yerine "etnik cemaat" *(ethnische Gemeinschaft)* kavramı altında etnik kaynakları olan topluluklardan bahseder. Bu etnik kaynaklar arasında Esser'in özellikle üzerinde durduğu göstergeler, ahlakî cemaat, kültürel kapital, sosyal kapital ve siyasî kapital'dir. Ahlakî cemaat olma olgusu, ortak ahlakî değerlerin (yani ahlakî kapitalin) topluca birarada bulunduğu ve gereğinde kullanıma geçirilebildiği topluluktur. Bu topluluk içinde sosyalizasyon, sosyal ilişkiler ve yeniden üretilen etnik kimlikle beslenen ortak değerler hazinesi grubun kendi kimliğine anlam vermesine de yardım eder. Kültürel kapital kavramı Bourdieu'nün kastettiği anlamda kullanılmış olup, etnik cemaat içinde günlük yaşamın organizasyonu ve sürdürülmesi için gerekli olan özelliklerin tümünü kapsar: dil, "habitus", günlük yaşam bilgileri, değerler vb. Bu kültürel kapitale ortak bireyler birbirlerini böylece daha çabuk tanıyıp, sosyal çevre içinde tespit edebilirler - örneğin kullanılan bariz kültürel ya da millî takı gibi sembollerden, dil ve aksandan, kuşaklar arası davranış biçimlerinden, hatta oturup kalkma biçimlerinden aynı ya da farklı etnik cemaatlere mensup olma durumu çoğunlukla doğru olarak tespit edilebilinir. Esser'in etnik cemaat içinde varolduğunu farz ettiği sosyal kapital ise, gene Bourdieu'den ödünç aldığı bir kavram: Sosyal kapitalle sosyal aktörlerin sahip oldukları harekete geçirilebilen ve yararlı sosyal ilişkiler ve ilişkiler yumağı kastedilmekte. Sosyal aktörler bu ilişkileri aktive ederek etnik cemaat içinde riskli de olabilen faaliyetler gösterebilmekte, başarılı oldukları zaman kendi ya da ait oldukları grupların saygı ve şereflerini arttırabilmekteler, ve bu artan şerefle gene etnik cemaatin birlik beraberlik duygusunu pekiştirebilmekteler. Esser'in sözünü ettiği siyasî kapital ise etnik cemaat içinde oluşmuş siyasî irade ve çıkarları ifade etmek ve harekete geçirmek üzere ortaya çıkmış resmî ve yarı resmî her türlü örgüt ve dernekler içinde geçerli. Siyasî kapital özellikle etnik cemaat içi liderlerin sahip olması ve kullanabilmesi gereken bir unsur. Siyasî kapitalle etnik lider cemaat içinde bir merkez rol üstlenilebilmekte ve dolayısıyla da siyasî kapitalini daha da arttırılabilmekte.

Bu makalede, etnik cemaatlerin gelişmesi ve nitelikleriyle ilgili bu kavram ve modelleri, Fransa ve Almanya'daki örnek olay çalışmalarımızdan aktararak, Türk topluluklarında görülen dernekleşme ve örgütlenme süreçlerini inceleyerek açmaya çalışalım. İlk örnek olay olarak Fransa'nın Alsace bölgesindeki Colmar şehrindeki Türkiyeli göçmenleri ele alıyoruz.

Colmar'a Türkiyeli işçi göçü ve göçmen topluluğunun yerleşmesi: Colmar'a Türkiye'den işçi göçü 1966 yılında Fransa ile Türkiye arasında yapılan anlaşmayla başlamış. Özellikle otomotiv ve diğer sanayileriyle Alsace bölgesi Türkiyeli işçi göçmenlerin Fransa'da en yoğun yaşadıkları bölge. İşin ilginç yönü, biraz da Alsace bölgesinin Almanya'ya komşu olmasından doğan bir etkileşimle, buraya gelen Türkiyeli işçilerin Almanya'ya olan iş göçü ile sıkı bir etkileşim ha-

linde olması. Örneğin Almanya'ya Türkiye'den iş göçü daha erken başladığı için, 1966/67'de iş pazarı ve ekonomide görülen resesyon *(recession)* nedeniyle kimilerine Fransa'ya geçiş bir çözüm yolu olmuş, kimi iş arayanlar, özellikle de niteliksiz işçi olanlar Almanya'dan Fransa'ya geçmişler. Bu tip iş aramak için mekân değiştirme, 1973'de Almanya'ya yapılan iş göçünün durdurulmasıyla, Fransa'nın 1974'de aynı durdurma uygulamasına geçmesine dek devam etmiş. Gene de bu yerel ve küçük örnek olayda görebildiğimiz kadarıyla, Fransa'nın işçi ve diğer tip göçmen kabul etme politikaları Almanya'dakinden daha enformel yolların kullanılabildiği, ve zaman zaman sağlanan af ve serbestliklerle sıkı kuralların yumuşatılabildiği gelişmeler göstermiş. Colmar'a Türkiye'den işçi göçü esas olarak 1972'de belirgin sayılara ulaşmış. Şehre ilk gelenlerin en yaşlılarıyla yaptığımız konuşmalarda bize aktarılan, 1968 yılında şehirde Türkiyeli işçi olarak bir avuç insan olduğu.

Colmar'a işçi göçünün ana hatlarına bakıldığında, buraya daha az devlet tarafından organize, daha ziyade enformel ilişkilerle gelişmiş ve özellikle akraba ve tanıdıklar arasında dayanışmayla ortaya çıkan "zincirleme göç"ü görülmekte. Örneğin, buraya tesadüfen ya da "bir denemek üzere" gelen bir ilk göçmen *(Pioneer)* eğer çalıştığı bağlarda, bahçelerde, ya da küçük işletmede patron ya da iş sahibinin gözüne girmeyi becermişse, patron ya da iş sahibi bu işçinin diğer hemşehrisi, akrabası, ya da yakın aile fertlerine işçi davetiyesi çıkarıp, yanında çalıştırmayı kabul etmiş. Colmar'da oluşmuş Erzincan'lılar, Yozgat'lılar, Sivas'lılar ya da Çorum'lular gibi yoğun hemşehri örüntülerinin nedenlerini ve kökenlerini bu pratikte aramak gerekiyor.

Colmar'a doğru işçi göçünün bir başka özelliği de ilk gelenlerin Colmar'ı bir "atlama tahtası" gibi kullanmak istemeleri. Buraya ilk gelenlerin biyografik hikâyelerinde ortaya çıkan bu ortak eğilime göre, bu kişiler Colmar'da bir müddet kalıp, karşılarına çıkan ilk fırsatta Almanya'ya geçme düşüncelerini ve isteğini taşımışlar uzunca bir zaman. Öyle ki bu istek neredeyse Colmar'daki Türkiyeli göçmenler için bir "mitos" olmuş. Gene sınıra yakın olmaktan ve Almanya'da da göçmen olmuş çeşitli akraba ve tanıdıkların bulunmasından dolayı, Almanya ve Almanya'ya yerleşenler Colmar'daki Türkiyelilere sanki bir "referans grubu" olmuş; oradaki şartlar, gelişmeler, hep kendi durumlarını değerlendirmek için bir karşılaştırma imkânı vermeye başlamış. Bu karşılaştırma ve ziyaretler, gündelik alışverişlerin halledilmesi tipi kadar, daha formel ve sembolik açıdan yüklü, düğün, sünnet, bayram ziyaretleri gibi ilişkilerin de yoğun ve örüntülü olmasını sağlamış.

Colmar'da Türkiyelilerin nüfusu 1974'de resmî olarak işçi alımının durdurulmasına rağmen hızla artmaya devam etmiş. Bu artışta en önemli pay normal doğumla nüfusa katılanlarda ve Türkiye'den aile birleşimi nedeniyle gelenlerde. 1974'de Colmar'da 200'den az sayıda Türkiyeli insan varken, 1982'de bu rakam 800'e, 1990'da ise 1800'e çıkmış. 1980 ve özellikle de 80'lerin ikinci yarısından sonraki yıllarda bu bölge Türkiye'den yoğun siyasî mülteci akınına da uğramış.

Bir başka nüfus yapısı özelliği de, Alsace bölgesinde ve çevre bölgelerde önceden "kaçak" olarak çalışan bazı işçilerin 1981'de çıkan bir "legalleşme" kampanyası ile Colmar'de yerleşip kalmalarıyla alâkalı.[8] Araştırmayı yaptığımız 1995 yılında, Colmar'daki Türkiyeli nüfus hakkındaki tahmin 2400-2600 civarındaydı.[9]

Colmar'daki Türkiyelilerin yirmi beş senelik tarihini saptamaya çalışırken şu sosyal ve yapısal göstergeler ortaya çıktı: Colmar'daki Türkiyeli nüfusunda (özellikle Bamberg'le aşağıdaki veriler ışığında bir karşılaştırma yaptığımızda) Fransa'nın bu bölgesindeki iş ve yerleşim koşullarından da ötürü yoğun bir nüfus değişimi var. İş koşullarının elverişsizliği (işsizlik, ekonomik krizlerle işten çıkarmalar ve sık iş değiştirme vb.) nedeniyle belirli hemşehri gruplarının bölgede yoğunlaşmasına rağmen, Almanya'daki duruma oranla daha fazla nüfus hareketliliği ve ekonomik sıkıntı hissedilmekte. Topladığımız göçmen hane halklarıyla ilgili bilgilerinden çıkardığımız sonuçlar, bize enformel sektöre kayışlarda yoğunlaşma, özellikle gençler arası yüksek işsizlik, bununla kısmen de alâkalı olarak Türkiyeliler arasında belirli suçlara katılma olayları görülmekte. Bütün bunlar da Colmar'daki Türkiyeliler hakkında bugün genel bir "sorunlu", hatta "suç işleme potansiyeli" olduğu farz edilen bir toplum olma yakıştırmalarına neden olmakta. Bu yakıştırmalar sadece toplumun dışından değil kendi içinden de yapılmakta, özellikle önceki safhalara göre "bozulmuşluk", "yozlaşmışlık" gibi sıfatların kullanılmasına yol açmakta. Diğer bir deyişle Colmar'daki Türkiyeliler kendileri hakkında düşük bir "ahlakî cemaat" oldukları intibaını taşıyorlar, bu nedenle ahlakî otoriteyi cemaat dışındaki kaynaklarda, örneğin - aşağıda inceleyeceğimiz gibi- kendi derneklerinin sunduğu "yüksek siyasî değerlerde" (siyasal İslam ya da Türk milliyetçiliği gibi) aramaktalar.

Son olarak Colmar'da yaşayan Türkiyelilerin genel konumunu ilgilendiren bir başka husus da konut politikası. Ayrıntılarını başka bir yazıda incelediğimiz[10] konut politikalarına göre, Colmar'da bir çok gözlemci tarafından "gettolaşma" diye nitelendirilen bir konutsal yoğunlaşma, birbirine yakın ve düşük kaliteli sosyal konutlarda yaşama olgusu var ki, Türkiyelilerin "stigmatize" olmalarını daha da artırmakta. Biraz sosyal mobilite gösterebilen Türkiyeli göçmenler bir an evvel bu konutlardan başka konut ve semtlere taşınmaya, ya da kendileri ev

---

8 Bu "afla" legal konuma geçen işçilerden Colmar'da -af yasası Mitterand'ın başkanlık dönemine rastladığı için- "Mitterand'ın işçileri" şeklinde bahsediliyor. Bu işçilerin de Colmar'a yerleşmeleriyle, eski "tanıdıklar arası" ilişkilerin artık kalmadığını, diğer bir deyişle "artık kimin oranın eskisi olduğunun" belli olmadığını, sokakta insanların birbirlerini tanımaz olduklarını ima ediyorlar.

9 Fransa'daki yabancı nüfusun tespitinde sosyal bilimcilerce bilinen sorunlar var. Fransa özellikle ikinci kuşak olup Fransa'da doğan yabancıların çocuklarına otomatikman vatandaşlık verdiği zamanlarda bu grubu Fransız nüfus olarak saymaya başlıyor ve yabancılar istatistiklerinden düşüyor. Bir diğer sorun da, Fransa'da oldukça yuksek oranda olduğu tahmin edilen "turist" vizesiyle gelip kalarak "kaçak" olanların sayısı. Bizim burada verdiğiniz 1995 tahmini hem görüşmelerden, hem de istatistiklerden elde ettiğimiz bilgilerin karışımıyla oluşan bir sayı.

10 Bkz. Mutschmann, E., Straáburger, G., Unbehaun, H., Yalçın-Heckmann, L., 1996.

satın alıp yerleşmeye gayret etmekteler. Bütün bu olumsuz denebilecek Colmar'daki Türkiyeliler imajına rağmen -özellikle Almanya'daki durumla karşılaştırıldığında- eğitim ve dil becerileri açısından Fransız toplumuna uyumu daha fazla sağlamış sayılabilir. Her ne kadar Colmar'daki Türkiyeliler daha ziyade "getto" sayılan düşük kaliteli konutların mahallelerinde oturuyorlar ve çocukları bu mahallelerde yabancı çocukların çoğunlukta oldukları okullarda okuyorlar ise de, ikinci kuşağın Fransızca dil becerisi, Almanya'daki karşılaştırma yaptığımız Bamberg'deki genç kuşağın Almanca bilgisinden çok daha iyi durumdaydı. Buna rağmen, aralarında Fransızca konuşan ve zaman zaman anne ve babalarının kuşağı ile anlaşma zorlukları çeken bu kuşak, eğitim düzeyi arttıkça ve kalifiye mesleklere yöneldikçe geri kalmakta, başlangıçtaki eşitliği sürdürememekte. Yukarda da değindiğimiz gibi Fransa'da gençler arasında işsizlik oranı Almanya'dakinden yüksekti, yabancı gençler arasında ise bu oran daha da tırmanıyordu. Bu da gösteriyor ki, sadece dil sorununu halletmek yabancı gençlerin yapısal eşitsiz konumlarını biraz düzeltse de sorunların hepsini ortadan kaldırmaya yetmiyor.

Şimdi bu genel toplumsal çevresini çizdiğimiz Colmar'da Türkiyelilerin ne gibi örgütleri var, bu örgütlenmeler nasıl bir gelişme göstermişler, bu örgütlenmeler koloninin geçirdiği safhalara ne derecede paralel ya da bağımsız oluşmuşlar, bu noktaları inceleyelim.

Colmar'daki dernek yaşamı, Bamberg örnek olayında da gördüğümüz gibi, ilk başlarda işçi göçüyle yoğun olarak bölgeye gelmekte olan Türkiyelilerin sayılarının sürekli artmasıyla ihtiyaçlarına cevap verebilecek mercilerin yetersiz kalmalarından kaynaklanan dinamiklerden ortaya çıkmış. Birbirlerini iş yerleri ve ilişkilerinden, ya da yaptıkları ortak Avrupa'ya iş göçü seyahatlerinden tanıyan Türkiyeliler yerleştikleri yerlerde bir takım hizmetlerin ihtiyacını yoğun olarak hissetmeye başlamışlar. Haliyle ilk önemli ihtiyaçlardan biri, Fransız makamlarıyla işlerini dil yönünden halletmeye yardım edecek, "yol yordam gösterebilecek" kişilerdi. Bu nedenle tercüman olarak ortaya çıkan kişiler, özellikle "zincirleme göç" sürecinde işçi olabilenlerin kendi tanıdık ve akrabalarını yanlarına getirmeleri isteği kuvvetlendikçe, dil ve yol-yordam bilme avantajlarını monopolleştirip, fahiş fiyatlara hizmetlerini satmaya başlamışlar. Her iki örnek olayda da görülen bu durum, Türkiyelilerin tercümanların sömürüsü ve monopolünden kurtulmak için ilk kez kendi örgütlenmelerini geliştirdiklerini göstermekte. Ancak Colmar'da, Bamberg'den farklı olarak, devletin erken bir safhada bu konuda hizmet getirmek üzere, yabancı işçilere yönelik, ya doğrudan, ya da aracı olarak kurumlar kurup/kurdurup, onların vasıtasıyla yabancı işçilere tercüman, konut yardımı vb. hizmetleri götürmeye başladığını görüyoruz.[11]

11 Örneğin 1974'de Colmar şubesi kurulan COTRAMI (Comité d'action sociale en faveur des travailleurs migrants et personnes isolées), gene aynı yıllarda faaliyete geçen "Pain et Liberté"/ASTI (Association de solidarité avec les travailleurs immigrés) ya da SSAE (Service Sociale d'Aide aux Emigrants) gibi resmî ya da sivil toplum örgütü olarak göçmenlere yardım için kurulan örgütler.

Bu bürokratik işlem ihtiyaçlarının karşılanmasından sonra, ilk gelenlerin anlattıklarına göre gurbette yaşamanın etkileri başka türlü de hissedilmeye başlanmış. Werbner'in (1991) de dediği gibi göçmenlik olgusunun en belirgin göstergelerinden biri, göç eden kişi (göçmenliğinin bilincinde olsun, ya da olmasın) bir zaman sonra göç ettiği mekâna anlam vermek, onu sembolik anlamlarla donatmak, bu nedenle de kendi semboller dünyasını yeniden göç edilen mekânda yaratmak amacıyla çeşitli faaliyetlere girer. Bu meyalde Colmar'daki Türkiyeliler de bu mekânda Bayram ve diğer kutsal günleri geçirmek ve yaşamak zorunda kalınca, beraber namaz yeri aramaya, Bayram kutlaması için bir araya gelmeye başlamışlar. Bir araya geldiklerinde kimsenin "namaza durmuş cemaate bile doğru dürüst öncülük edemediğini, imamlık yapanın bile bu işten anlamadığını" fark etmişler. Gene Fransız mercilerden bu konuda yardım isteyip kendilerine bir camii açmak için yer göstermelerini istemişler.

Bu girişimler Colmar'daki dernekleşme faaliyetlerinin nüvesini oluşturmuş. 1975-85 yılları Colmar'da kurulan çeşitli siyasî ve dinî derneklerin birbirleriyle yoğun çekişmesi altında geçmiş. Özellikle 1981'de çıkan yasalarla, yabancıların dernek kurmalarının kolaylaşmasının da etkisiyle olsa gerek, kurulan dernekler birbiriyle keskin rekabet ve hatta siyasî çatışmalara girseler de, en azından ilk senelerde çok sayıda göçmeni mobilize etmeyi başarmışlar. Bazı etnik liderler derneklere öncülük ederek, bir yandan kendi siyasal kapitallerini arttırmışlar, bir yandan da bu çekişmelerin sonucunda bu siyasal kapitali marjinalleştirmiş, kendilerini sadece belirli bir grubun "adamı", yani sınırlı lider pozisyonuna getirmişler.

Son on sene içerisinde özellikle camii derneklerinin politizasyonu ve radikalleşmesi, örneğin kimisinin siyasal İslamcı görüşlere yakın kimliğe, diğerinin de bariz bir Türk milliyetçi akımın güdümüne girmesiyle, öncelikle derneklere geniş katılım kısıtlanmış. İkincil olarak, bu derneklerin Fransız sosyal hizmet ve kamu idaresi mercilerince kontrolü hem daha problemli olmuş, hem de -paradoksal bir biçimde- dernekler gittikçe Fransız mercilerine bağımlılaşmışlar. Bu nokta şöyle açılabilir: Dernekler kendi malî kaynakları yetmediğinden, Fransız -yerel ve merkezî- makamlarından yer verme, kira yardımı vb. konularda destek bekliyorlar. Fransız makamları ise bu dernekleri son derece kendi içine kapalı ve siyasal kimlikleri müphem ve şüphe uyandırır nitelikte bulup, dernekleri desteklemekte çekiniyorlar. Sonuçta dernekler, siyasal faaliyetleri, sundukları hizmetler, hitap ettikleri göçmen ve diğer toplum kesitleri açısından hayli çeşitlilik gösterseler, hatta değişik hemşehri ağlarının derneklere yaygın katılımıyla göçmenlerin -dernekler vasıtasıyla- Fransız toplumuyla ilişkiye girme şansını arttırsalar da, koloniye bölünmüş, kendisiyle uzlaşmaz, hatta kavgalı, ortak nedenleri için bir araya gelemez, partikülarist imajı vermişler. Böylece -özellikle Fransız bürokratlarının gözünde- Fransa'da bazı araştırmaların sonuçlarında

ortaya çıkan[12] Türkiyeli göçmenlerin diğer yabancı gruplar arasında en fazla Fransız toplumuna uyuma karşı koyan grup oldukları imajını pekiştirmişlerdir.

Şimdi de Bamberg'deki duruma bakalım. Kısaca özetlemek gerekirse, Bamberg'e Türkiye'den işçi göçü Colmar'dan biraz daha evvel başlamış, ancak gelen işçiler büyük ve küçük sanayi fabrikaları tarafından istetilmiş ve devlet kontrolünde dağıtılmıştır. Bu nedenle Bamberg'de de bir miktar "zincirleme göç" olsa da bu şekilde gelenler ilk gelenlerin en yakın akrabaları olup, daha az miktarda hemşehri ya da tanıdık olma nedeniyle "istetilmişlerdir." Bamberg'e ilk gelenler arasında Türkiye'deyken kalifiye işlerde çalışanların ve özellikle başlarda -tekstil ve porselen sanayiinin talebi üzerine- kadın işçilerin çoğunluğu göze çarpmakta. Bamberg'deki Türkiyeliler arasında -en azından 1990 başlarına kadar- daha az işsizlik, düşük ücretli işlerde yoğunlaşma ve sık iş değiştirme gibi gelişmeler gözlemlenmekte. Öyle ki Bamberg'deki Türkiyeli işçiler kendilerini uzun yıllar aynı firmalarda çalışmış olmaktan dolayı "Firmaların müşterisi" gibi (örneğin ERBA'cılar, Bosch'cular gibi) adlarla çağırmaya alışmışlar.

Bamberg'deki Türkiyeli nüfusun demografik gelişmesi de 1973'lere kadar dik bir artış göstermekte, 73'teki işçi alımı anlaşmasının iptalinden sonra artış devam etmekle beraber hız düşmekte, gelenler hemen tamamen aile birleşimi dolayısıyla gelmekte, nüfus artışına ayrıca Bamberg'de doğumlarla katkıda bulunulmaktaydı. 1983'te çıkarılan geriye dönüşü teşvik yasasıyla Bamberg'den Türkiye dönen ailelerin o zamanki Türkiyeli nüfusun yüzde 13'ü kadar olduğunu tahmin ediyoruz. Mamafih bu geriye dönüş yasası gidenlerin ardından kalanların kendilerini göçmen olmaya psikolojik olarak hazırlamaya başladıklarına işaret ediyor. Nüfus olarak da Bamberg'deki Türkiyeliler 1982'lerde ulaştıkları nüfusa 1994'lerde yeniden ulaşmışlar, ve araştırmamız sırasında 1400 civarında bir nüfus gösteriyorlardı.

Bamberg'deki Türkiyelilerin konut durumu başlarda Colmar'dakine benzer ucuz ve eski konutlarda ve Heim'larda (yani işçi yatakhanelerinde) yoğunlaşarak bir getto havası göstermekteyse de, özellikle bazı fabrikaların lojmanlarının yenilenip, konut konforlarının arttırılması ve bir çok işçi ailenin bu yenilenmiş konforlu dairelerde oturarak, birbirine yakın oturuyor olmaları, onların yoğun yaşadıkları yerlerde bile herhangi bir getto imajıyla karşılaşmamalarını sağlamış.

Son olarak, Bamberg'deki daha doğrusu Bavyera eyaletindeki eğitim politikası, yakın yıllara kadar klasik işçi göçü veren Türkiye, İspanya, İtalya, Portekiz, Yunanistan gibi ülkelerden gelen işçilerin çocuklarına kendi anadillerinde okul görme imkânını tanıdığından, Türkiyelilerin çocukları da uzun yıllar okullarda sadece kendi aralarında kaldılar. Bu eğitim politikası iyi niyetle başlatılmış bile olsa, maalesef verilen Türkçe ve Almanca eğitim bu çocukların Almanya'da başarılı bir meslek ya da diğer yüksek eğitim kurumlarına gitmelerine imkan ha-

12 Bkz. Tribalat, 1995.

zırlamadı. Bamberg'de gençler Colmar'dakilerden farklı olarak kendi aralarında çok daha fazla Türkçe konuşmakta, bu surette belki ana-baba kuşağı ile daha az iletişim problemi çekmekte, ama meslek eğitimi ve diğer eğitim kurumlarında büyük güçlüklerle karşılaşmakta, çoğunlukla çalışma hayatına düşük kalifiyeli ya da kalifiyesiz işçi olarak girmekteler.

Bamberg'deki dernekleşme sürecine gelince: Bamberg'de de Colmar'da olduğu gibi bazı bürokratik işlemlerin ve dil sorunlarının çözülmesi ihtiyacı öncelikle tercümanlık kurumunun gelişmesine ve hemen ardından da bu kurumun kimi "açıkgözler" tarafından istismar edilmesine yol açmış. Bu istismarı önlemek için ilk işçi derneği kurulmuş ve dernek giderek sosyal ve bireysel hizmetlerini arttırmış. 1970'lerin ortalarındaki dernek faaliyetlerine tahminimize göre Bamberg'deki yetişkin Türkiyeli işçi göçmenlerin çoğunluğu katılır durumdaymış. 70'li yılların sonlarına doğru Bamberg'de ilk cami derneği kurulmuş. Her ne kadar bu derneği kuranlar işçi derneğinin müdavimlerinden tamamen kopuk değilseler de, camii derneği kısa zamanda "etnik lider" diyebileceğimiz iki şahsiyetin birbirleriyle girdikleri ve senelerce süren rekabetleri yüzünden iki camii derneğine dönüşmüş. Bu dernekler hem Almanya'da hem de Türkiye'de çatı örgütlenmeleri (federasyonları) olan dinî-siyasî kuruluşların şubeleri. Gene de bu derneklerin politikleşmesinden ve derneğin ziyaretçilerinin (müşterilerinin/destekleyicilerinin ve üyelerinin) bu çatı örgütlerine paralel bir tarz ya da derecede politizasyonundan söz etmek güç. Dernekler birbirlerinden ayrılar ama birbirleriyle dirsek temasındalar. Daha da önemlisi derneklerin müşterileri birbirleriyle bu derneklerin de dışında, özellikle yaygın ziyaret ettikleri kahvehaneler dolayısıyla görüşmekte ve sosyal ilişkilere girmekteler. Diğer bir deyişle, dernekler arası birbirini dışlama ve sınır çekme süreci ve mekanizmaları Colmar'da görüldüğü kadar yoğun ve kesin değil.

Bunlara uygun olarak da Bamberg'deki Türkiyeliler'de, özellikle Colmar'dakilerle karşılaştırdığımızda, daha bir fazla birbirine aşina olma, birbirini bilme, hatta yabancı olan (yani başka bir yerden gelen) Türkiyeli'yi de hemen tanıma sanıları yerleşik. Bu aynı zamanda Colmar'da olduğundan daha fazla ve kuvvetli birlik beraberlik içinde olma arzusunu ifade etmekte. Bamberg'deki derneklerin içinde bulundukları hukukî ve sosyo-ekonomik yapı onları Alman kurumlarından hemen hiç yardım almadan, adeta kendi yağıyla kavrulma durumuna itmiş. Bu aynı zamanda Alman kurumları ya da benzer derneklerle hemen hiç bir temasın olmamasını da getirmiş. İlginç olan, son yirmi senedir Almanya'nın değişik şehirlerinde görülen yabancılar örgütlenmelerinin 1990 ortalarında Bamberg'e de gelmesi. Bamberg'de Türkiyeliler sayıca hakim yabancı grup olmalarına rağmen Alman kamuoyu ve politikacılarına yönelik herhangi bir taleple ortaya çıkmaktan yapı ve konum olarak acizdiler. 1990 ortalarında kurulan Yabancılar Meclisi Türkiyeli dernekleri de bu kurum olarak tepeden gelme ama yapı olarak seçimle oluşan örgüt sayesinde ilk kez kendi iç yapılarını ve

hatta kadrolarını zorlamaya itti, onların Alman kamuoyuna taleplerini dile getirme çalışmalarına girmelerine yol açtı.

Sonuç olarak şu noktalara dikkati çekmek ve vurgulamak istiyoruz. Avrupa'da oluşan Türkiyeli göçmen cemaatleri bulundukları ülkelerin sosyal, siyasal, hukukî ve ekonomik politikalarından etkilenerek belirli koşullarda göç ettiler, ve göçmen toplumlarını oluşturdular. Bu oluşumlarda dış etkenler kadar bulundukları yerel konumun etkileri ve kendi iç dinamikleri de etkilerini gösteriyor. Özellikle son on yıldır göçmen dernekleri federatif çatı örgütlerince örgütlenmekte, ancak bu örgütlerin yerel şubeleri, Colmar örnek olayının gösterdiği gibi çatı kuruluşlarına bağımlı kalarak, temsil etmeleri ve örgütlemeleri gereken göçmen toplumunu, göç alan toplum önünde marjinal bir konuma sokabilmekte. Diğer taraftan Bamberg örneğinin gösterdiği gibi çatı örgütler (siyasal İslamcı ya da solcu) epey önceden yerel şubelerini kurmuş olsalar bile, gene etnik lider konumundaki kişilerin etkisiyle dernekler arası kutuplaşmalar önlenebilmekte, dernekler birbirleriyle enformel buluşma yerlerinin de yardımıyla dirsek temasını sürdürebilmekteler. Ancak Bamberg örnek olayının bir başka özelliği de, dernekleşmenin, dernekler göçmen toplumunu kutuplaştırmasa, ya da radikalleştirmese bile, göç alan toplumla ilişkilerinin başka faktörlere de bağlı olduğunu göstermektedir. Almanya örneğinde Bamberg şehir belediyesi ve şehrin kurumları Türkiyelilerin kurdukları derneklere asgari oranda karışmış, minimum destek göstermiş, ve bir yandan -bu nedenle- derneklerin birbirleriyle malî kaynaklar için rekabete girmelerini önlemiş, diğer yandan da onların Alman toplumuna uyumu sağlayıcı çalışmalar göstermelerine yardımcı olmamıştır. Ancak 90'lı yılların ortalarında kurulan Yabancılar Meclisi sayesinde uzun zamandır faaliyette bulunan ya da yeni kurulan Türkiyeli göçmen dernekleri, kendi sosyal ve siyasal varlıklarını kendi derneklerinin de dışında ifade edebilmek, ve kendileri Türkiyeli göçmen ama Almanya'da hakları olan yabancılar olarak, ortak politikalar geliştirmek üzere çalışmalara girişmişlerdir. Burada son dikkati çekmek istediğimiz nokta dernekleşme ve koloninin sosyal örgütlenme yapıları açısından göçmenlerin hangi büyüklükteki yerleşim merkezlerinde oturduklarının dikkate alınması gereğidir. Almanya'da yapılan göçmen çalışmalarının hemen hepsi büyük şehir ve metropollerdeki göçmenler üzerine olduğundan, buralarda bulunan örgütlülük düzeyini her türlü yerleşim yerinde bulunuyor diye farz etmek kanımızca hatalıdır. Küçük yerleşim yerlerindeki geniş kapsamlı araştırmalar ve tarihî çalışmalar bize etnik yapılaşmaların ne kadar çeşitli süreçleri içerdiğini bir kez daha göstermiştir.

KAYNAKÇA

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*, Londra.

Apitzsch, U. (1994) "Migration und Ethnizität", Kööler, R., Schiel, T.(der.) *Nationalstaat und Ethnizität* içinde, Frankfurt/M., s.161-178.

Bukow, W.-D., Llaryora, R. (1988) *Mitbürger aus der Fremde: Soziogenese ethnischer Minoritäten*, Opladen.

Elwert, G. (1982) "Probleme der Ausländerintegration: Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* içinde, 34, 4, s.717-731.

Esser, H. (1983) "Ist das Ausländerproblem in der Bundesrepublik Deutschland ein "Türkenproblem"?", Italiaander, R. (der.), *"Fremde raus?"* içinde, Frankfurt/M., s.169-179.

Esser, H. (1993) *Soziologie: Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt/M.

Esser, H. (1996) "Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital", Heitmeyer, W., Dollase, (der.) *Die bedrängte Toleranz* içinde, Frankfurt/M., s.64-99.

Heckmann, F. (1981) *Die Bundesrepublik: Ein Einwanderungsland?* Stuttgart.

Heckmann, F. (1992) *Ethnische Minderheiten, Volk un Nation: Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*, Stuttgart.

Mutschmann, E., Straáburger, G., Unbehaun, H., Yalçın-Heckmann, L. (1996) "Türkiyeli Göçmenler, 'Getto' ve Konut: Fransa ve Almanya'nın orta büyüklükteki iki şehrinden örnekler", Komut, E. (der.) *Diğerleri'nin Konut Sorunları* içinde, Ankara, s.223-235.

Tribalat, M. (1995) *Faire France: Une enquète sur les immigrés et leur enfants*, Paris.

Verdery, C. (1994) "Ethnicity, Nationalism and State-Making", Vermeulen, H., Govers, C.(der.) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond `Ethnic Groups and Boundaries'* içinde, Amsterdam, s.33-58.

Waldhoff, H.-P., Tan, D. (1997) "Wer ist fremd und wer ist eigen? Zur deutsch-türkischen Kultur und ihren Intellektualisierungsprozessen", Barlösius, E., Kürşat-Ahlers, E./ Waldhoff, H.-P.(der.) *Distanzierte Verstrickungen* içinde, Berlin, s.107-124.

Werbner, P. (1991) *The Immigration Process*, Oxford.

Turkish migrant communities in Germany and France: associational life and migrant communal processes in two towns

Studies on various aspects of Turkish migrants' lives in Germany and France are abundant, yet the development and processual aspects of becoming a migrant community have been little explored. The study of the development of migrant networks and associations in two towns in Germany and France and the comparison of these social processes has been the focus of attention of a research project, which is summarised here. The French town Colmar presents a slightly untypical (for France) situation of a high concentration of Turkish migrants and a dynamic and fluctuating Turkish population. The development of the Turkish community in Colmar is characterised by this dynamic population, the influence of the French labour recruitment policies and the polarisation of the Turkish associational activities. The French local and central governments support the associations, even if they are highly sceptical about their political views and integrational capacities. In the German case, the Turkish migrants in the town of Bamberg have experienced a more organised and steady labour recruitment and relatively stable jobs until the early 1990s. The population development is characterised by natural growth and family reunion. The community seems to have kept an image of being a face-to-face community, where "strangers" would be easily identified. The associational life of Turkish migrants in Bamberg has had little govermental (local or federal) support until recently. Although the associations have been competing with one another for a long time, the political polarisation is less than in Colmar. This is partly dependent on the reachability of social networks among the migrants in Bamberg and partly on the overlapping character of these informal networks among kin, neighbour and hemşehri groups. The article draws finally attention to the necessity of historical, micro-level studies of migrant communities. These could correct some of the research findings, which are based on Turkish migrants' lives in large cities and metropoles, and hence introduce new perspectives and aspects of becoming a migrant community in Europe.

Breakdans ve medrese: Göçmen gençlerin çok boyutlu habitusu*

*Arnd-Michael Nohl***

Türkiye'den Almanya'ya göç eden insanların ve onların çocuklarının sahip olduğu kimlik, iki ülkenin kamuoyunda da Alman ya da Türk olmaya dayandırılıyor. Türkiye'de yaygın olan "gurbetçi" deyimi, onların asıl anavatanının Türkiye olduğunu varsayarken, Almanya'da ise, sözkonusu insanların kimliği müphem sayılmakla beraber Almanlık-Türklük eksenine tabi. "İlerici" söylemlerde bile bu insanlar "Alman-Türk" olarak nitelendiriliyor.

Bu söylemlerde milli nosyonun ötesinde, epistemolojik bir yaklaşım tesbit edilebilir. Göçmenlere yöneltilen, "Alman mısın Türk müsün?" sorusu, aynı zamanda "*biz*den misin *öteki*lerden mi?" sorusunu içeriyor. "Biz"in ve "öteki"nin hayali kutupları arasında kalakalan göçmenler, ya 'bizimkileştiriliyor' ya da 'ötekileştiriliyorlar'.

Sosyal bilimlerde göçmenlerin topluma uyum sağlaması ya da toplumdan uzaklaşması konuları araştırıldığında aynı yaklaşım tesbit edilebilir.[1] Bu incelemelerden farklı olarak, burada sonuçlarını konu edeceğim araştırma projesinde[2]

(*) Makaleye eleştiri ve çevirileri ile büyük katkıları olan Burkhard Schäffer, Fulya Canşen, Olcay Özkan-Nohl ve Tanıl Bora'ya teşekkür ediyorum.

(**) Freie Universität Berlin, Eğitim Sosyolojisi Enstitüsü.

1 Varolan toplumun kültüründen hareket eden bu çalışmalarda göçmenlerin yaşam biçimleri, 'doğal' kabul edilerek üstünde düşünülmeyen egemen kültürün ışığında araştırılıyor. Dolayısıyla sadece göçmenlerin toplumla "bütünleşmesi" (Esser ve Friedrichs, 1990) ya da toplumdan ayrılması (Heitmeyer vd., 1997) seçenekleri dikkate alınıyor. Kültür karşılaştırmalarında egemen olan bizimkileştirme (*nostrification*) hakkında temel bir eleştiri için bkz. Matthes, 1992. Ötekileştirme özellikle yapıçözümcü yaklaşımlar tarafından eleştirilmekte (örneğin bkz. Keyman vd., 1996. [Ötekileştirme ile koşut gelişen etnikleştirmenin eleştirisi hakkında şu eserlere bakılabilir: Dittrich ve Radtke, 1990; Bukow ve Llaryora, 1987.]

2 Ralf Bohnsack'ın yönettiği incelemenin konusu, gençlerin dışlanma ve suçlanma deneyimleridir (bkz. Bohnsack ve Nohl, 1998). Yerli (Alman) gençlere ilişkin sonuçlar hakkında şu eserlere

gençlerin deneyim ve yönelimlerine, onları tanımadığımız, dolayısıyla kolayca anlayamayacağımız varsayımı ile yaklaştık. Çünkü biz araştırıcıların normallik beklentilerinden ve alışılagelmiş bilgilerinden uzak (medrese ve breakdans gibi) ortam ve kültürler ancak bu yaklaşımla görülüp tefsir edilebilir.[3]

Özellikle burada konu etmek istediğim gençlerin deneyim ve yönelimleri -bunlarda temellenen habitus[4] gibi- kollektif bir yapıya sahiptir. Bu gençler, vakitlerinin çoğunu akran gruplarında, arkadaşlık çevrelerinde geçirir,[5] ortak deneyim ve düşüncelerini kollektif bir şekilde işleyip sindirirler. Bundan dolayı katılımcı gözlem ve biyografik söyleşinin yanında, gençlerle özellikle grup söyleşileri gerçekleştirdik.[6] Gençler kendiliğinden gelişen, etkileşimi yoğun bu söylemlerinde merkezi deneyim ve yaşantılarını mecazi biçimde anlatıp betimlemekteler. Grup söyleşilerinin tefsirinde sadece konular değil de, konuların nasıl işlendiği incelenir. Tefsirin amacı, gençlerin gerçeği kurgulama tarzını, yani *modus operandi*'sini çıkarmaktır.

Grup söyleşilerindeki betimleme ve anlatımlarda, gençler için "doğal" sayılan ve üstünde kuramsal olarak düşünülmeyen, gruba, daha doğrusu ortama içkin bir bilgi türü ortaya çıkar. Bu "bağlaçsal bilgi", gençlerin ortak ya da aynı tür deneyim ve pratiklerinde yerleşiktir. Bağlaçsal olandan ikinci bir bilgi türünü ayırdedebiliriz: "İletişimsel bilgi", birbirine yabancı kişiler arasındaki ilişkide söz konusudur. Bu tür ilişkilerde insanlar, kendilerini -bir hayli kalıplar içinde kalarak- temsil ederler, gündelik kuramlar kurarlar, kendini ve diğerlerini stilize ederler. Habitus ise, esasen pratik ya da bağlaçsal bilgi içinde oluşur.[7]

Göçmen gençlerin habitusu için gündelik hayatta da faal olan, gençlik merkezlerinde ve kafelerde tanıştığımız dört akran grubunu inceledim. Kod adını

---

bakılabilir: Bohnsack vd., 1995; Schäffer, 1996.

3 Yabancılık varsayımı ve yabancıyı yöntemi denetleyerek anlama, niteliksel araştırmanın bütün yeni yöntemlerinin ana eksenlerinden biridir. [Hitzler ve Honer'ın (1998) derlediği kitap, Almanya'da önem verilen yeni yöntem ve metodolojilerinin çoğu hakkında bir fikir verebilir.]

4 Pierre Bourdieu, insanların geçmiş deneyimlerinde temellenen alışkanlıkların bütününü ifade eden *habitus* kavramını sistematik bir şekilde sosyal bilimlere kazandırdı. Bourdieu'nün praxeolojisine iyi bir giriş olarak Bourdieu ve Wacquant'a (1996) bakılabilir.

5 Akran grubunun önemini çok eskilerde Thrasher (1927) vurgulamıştı.

6 Bu üç yöntem ile değişik bulgular elde edinilebilir: Yaptığımız grup söyleşilerinde kollektif bilgiler (Bohnsack, 1989), biyografik mülakatta bireysel hayat hikâyeleri (Schütze, 1983) ve katılımcı gözlemde sözsüz eylemler ortaya çıkmıştır.

7 "Pratik bilinç" ve "söylemsel bilinç"ten söz eden Giddens'da (1995) bağlaçsal ile iletişimsel bilgi arasındaki ayrım bulunabilir. Bu ayrım, Karl Mannheim'ın bilgi sosyolojisine dayanmakta (1964a). Mannheim'ın eserlerine Türkçe bir giriş için Elbruz (1982) ve Armağan (1974), genel olarak bilgi sosyolojisi için Arslan'a (1992) bakılabilir. Bohnsack (1999), Mannheim'ın "tefsirin belgesel yöntemi" adı altında tanınan metodolojisi i geliştirip modern sosyal araştırmaya kazandırdı. Kısaca söylemek gerekirse bu tefsir yönteminde kültürel tecelliler (söz gelimi gençlerin söylemleri), yönelim ve habitusa ışık tutan birer belge olarak incelenir. Belgesel yöntemin, Bourdieu'nin praxeolojisi, Alfred Schütz'ün fenomenolojisi ile Chicago ekolünün çalışmaları ile ortak yanları mevcut.

"Kedi" [Katze] olarak belirlediğim ilk grup, 17 yaş dolayındaki, erkek çırak, işçi ve işsizlerden oluşuyor. Eğitim seviyeleri düşük olan bu gençler, suç olarak koğuşturulabilen faaliyetlerin yanında yoğun olarak breakdans ile uğraşıyorlar. Bu gençleri üç yıl boyunca gözlemledim. 20 yaşına geldikten sonra ergenlik çağının bunalımlı bir evresini arkalarında bırakıp, hayatlarına yeni bir yön verdiler. Ergenliğin bu yeniden yönelim evresinde breakdansa, hayati bir önem atfediliyordu.

"Kedi" grubunu, gene 20 yaşlarındaki gençlerden oluşan "Ruh" [Geist] ve "Ayakkabı" [Schuh] adlı iki akran grubu ile karşılaştırdım. Bu gençler de çırak ya da işçi olup göçmen ailelerden gelmekte. Üç grubun mukayesesinde, gençlerin toplum ve aileden edindikleri birbirine zıt deneyimlerin, göçmenlik konumları için ne kadar merkezî oldukları ortaya çıkıyor. Bu bağlamda "Kedi" grubunda, habitüel olarak toplum ve aileden uzak tutulan üçüncü bir alan ayrımlaşıyor. Üçüncü alanın eylem pratiğinde, yani breakdansta bu göç neslinin bir habitus biçimi gelişiyor.

"Fikir" [Idee] adını verdiğimiz dördüncü bir grup, "Kedi" grubu ile birçok ortak yan gösteriyor. Bu grup da, biyografik yönelimlerini ailesel ve toplumsal alanın ötesinde bulup gerçekleştiren gençlerden oluşuyor. Ancak "Fikir" grubunun üyelerinin hepsi, üniversite öğrencisi. Eğitimin belirlediği sosyalleşmeleriyle ilgili habitus biçimi, gençlerin, dinsel pratiklerini doğaçlama mekanı olan medresedeki faaliyetlerinde belgeleniyor.

Bu dört örnek olayın ve temsil ettikleri habitus biçimlerinin sistematik mukayesesinden,[8] habitusun değişik deneyim boyutları çıkarılabilir. İşaret ettiğim gibi önce ergenliğin iki evresini ele alıyorum (1). Ondan sonra karşılaştırılacak örnek olayları değiştirip göçe özgü deneyimle baş etmenin üç biçimini, yani göçmenlikteki konum boyutuna varıyorum (2). Eğitim boyutu, breakdans ve medrese ya da bu deneyimleri oluşturan grupların karşılaştırılmasında belgeleniyor (3 ve 4). Göçmen ve yerli gençlerin sahip oldukları "çok boyutlu habitus",[9] sadece göçmenlik konumu bakımından göçmenleri yerlilerden farklılaştırırken, ergenlik ve eğitim gibi sosyal konumlanmada[10] aralarında ortak yanlar baskındır.

---

8 Glaser ve Strauss (1977), niteliksel paradigma için temel sayılabilen yapıtlarında, kuramsal çerçeveyi keşfetmeyi amçlayan karşılaştırmalı tahlili ilk olarak sistematikleştirdiler.

9 Bu kavram, Bentley'e (1987) aittir.

10 Mannheim (1964b), sosyal konum terimini, başka kavramlar yanında özellikle Marksist sınıf konumu kavramına dayandırarak geliştirdi. Aynı nesle, ergenlik evresine, eğitim seviyesine ya da göç durumuna dahil insanlar, sosyal mekanda benzer konumdadırlar. Bu konum aidiyeti, üyelik gibi iptal edilemez. Sınıf kavramından farklı olarak konum, sadece bir deneyimler potansiyelini ifade eder. Ampirik araştırmanın asıl sorusu, sosyal konumun ortak deneyim ve pratiklerine yansıyıp yansımadığı, bununla birlikte ortak sosyal konum temelinde sosyal birimlerin (söz gelimi akran grupları) oluşup oluşmadığıdır.

1. Ergenlik çağının evreleri

Araştırdığım göçmen gençlerin ebeveynleri ile ilişkileri, grup söyleşilerinde de geniş yer kaplayan önemli bir konudur. İlk olarak ele almak istediğim "Kedi" grubunda yaş ortalaması 17 olan gençler, ebeveynleri hakkında şöyle diyorlar: "Anne babalarımız istiyorlar ki, biz işe gidelim, eve gelelim, uyuyalım, tekrar işe gidelim. Böyle istiyorlar anne babalarımız." Özellikle akran grubunun faaliyetlerinin, velilerin beklentilerinde hiç yeri yok. Bu beklentiler, üzerinde hiç konuşulmayan bir istemler yumağı olarak görülür. Ayrıca bir tarafta anne babaların, diğer tarafta gençlerin sahip olduğu birbirinden farklı yönelimler arasında bir bağlantı kurulmaz. Çünkü anne babaların normları, nesiller arasındaki bir iletişimin nesnesi olmadığı gibi, gençlerin görüşü dikkate alınmadan belirlenir.

Gençlerin akran grubunda yaşadıklarına anne babaları da karışınca, bu tavır farkı patlayıcı bir nitelik kazanır. Ebeveynler suç olarak algılanabilecek faaliyetleri[11] yaptırıma bağladıklarında da bu kuşak çatışması doruğa çıkar:[12]

Bm: senin baban zaten sivil polis.
Cm: benim babamın mesleği de Ahrplatz'ın belediye başkanı (gülüyor)
Dm: bah senin babanın kendisi piç
Bm: Ahrplatz'ın belediye başkanı, böyle diyebiliriz, babası sivil polis gibi, herkesi yakalar hırsızlıkta da soygunda da
Am: araba çalınınca da(gülüyor)

Burada konu edilen baba daha sonra da "muhtar" olarak adlandırılıyor. "Kedi" grubu üyelerinin de oturduğu Ahrplatz mahallesinde babada vücut bulan informel bir kontrol yapısı hakimdir. Bu kontrol yapısının altında gençler, dışlanıyor ve ebeveynlerin normallik anlayışlarını çiğnedikleri ölçüde cezalandırılıyorlar. Gençler, babaya Alman vatandaşı olmayan birinin icra edemediği "sivil polis", "belediye başkanı" gibi meslekler atfettiklerinde babanın rolü mizah konusu yapılıyor. Ona Türkçe "muhtar" denildiğinde de mizah devam ediyor. Türkiye'deki yaşam biçimleri ve yönetim sistemine göre hareket eden babanın yaşayışı, gençlerin gözünde geçersiz ve Almanya toplumuna uygunsuz görülüyor.

---

11 Gençleri toplumun normal saydığı normlar ile değerlendirmemeyi yeğlediğim gibi, polisin de normal ya da suçlu olarak nitelendirdiklerine mesafeli yaklaşıyorum. Kriminolojinin gösterebildiği gibi polis, bir etiketleme süreci sonucunda potansiyel suçlu kesimine giren insanları daha yoğun biçimde suçlamakta. Erkek işçi gençler, özellikle de göçmen olanlar, Almanya'da suç olasılığı yüksek diye etiketlenen gruba girmektedirler. Genel olarak Almanlar'a göre yabancılarda tespit edilebilen yüksek suç oranı, göç durumu ile değil, istatistiksel bir toptancılıkla ilgilidir. Ov a geldikleri toplumsal tabaka esas alınınca Alman ve yabancı gençler arasında hiç bir fark görülmez (Mansel, 1989; Albrecht, 1990).

"Kedi" söyleşisinden. Söyleşilerin yazılı dökümünü burada kısaltılmış ve sadeleştirilmiş olarak veriyorum. Söyleşilerde dil tercihi, gençlere bırakıldı. Fakat çoğunlukla söyleşiler Almanca gerçekleştirildi.

Gençler sadece anne babalarının nesli tarafından dışlanmakla kalmıyor, kendilerini Türkiye'ye bağlı kalan dünya görüşünden ayrı tutuyorlar.[13]

Yadsıma dönemi [17 yaşındaki dansçılar]

Suç olarak algılanan davranışları gösteren bizzat kendileri olduğu için, aile içinde yaşanan çelişkiler gençler açısından son derece zorlu geçiyor. Grup söyleşisinin en başında işçi ve çırak olan bu gençlerden biri, okul ve meslek eğitimine yönelik soruya şu sözlerle cevap vermişti: "Ben hırsızlık eğitimi yapıyorum." Akran grubunun merkezî bir faaliyetine işaret eden içkin anlamın ötesinde bu sözlerde, sorunun içerdiği toplumsal normallik anlayışından ('bu yaşta ya okula ya da bir meslek eğitimine devam edilmeli') uzaklaşıldığı ve soru bağlamının [mülakatçının] provoke edildiği de görülüyor.[14] Böylece mülakatçının, gençleri kendi normallik anlayışına uymaya zorunlu tutup tutmayacağı (ya da onlara belli bir serbestlik tanıyıp tanımayacağı) da sınanıyor.

Öte yandan sözkonusu ifade, aynı zamanda gençlerin bizzat kendilerini 'sapkın' davranışlarla damgaladıklarını da ortaya koyuyor. Formel meslek eğitimi kalıbı farklı ve karşıt bir içerikle doldurulmakla beraber üstleniliyor. Toplumun normallik beklentilerinden kendini uzak tutma eylemi, gençlerin meslek deneyiminde[15] ilk hayal kırıklığını yaşadıkları ergenlik evresinde ortaya çıkar. Onlar için çalışma hayatı son derece monoton ve aşağılayıcıdır. Örneğin "Kedi" grubunda "çalışma hayatı tamamen boktan bir şey" denildikten sonra, bu konu bütünüyle tartışma dışı bırakılıyor. Gençler, iş yaşamını ve mesleki gelişmelerini sadece olumsuz bulmakla kalmayıp, gelecekte önlerine bazı mesleki imkânlar çıkması ihtimalini de yadsıyorlar. Yadsıma, ergenliğin bu evresinin bir özelliğidir. Böylesi bir yadsıma evresi, hem göçmen (Nohl, 1996) hem de yerli, ergenlik bunalımının doruğunda olan birçok genç erkekte vardır. Belirli farklarla taşralı (Bohnsack, 1989) ve kentli gençlikte (Bohnsack vd., 1995; Schäffer, 1996), gösterilebilir.[16]

---

13 Ebeveynler, ailenin yaşlı neslini teşkil ederler: (Kohli, 1996). "Kedi" grubu kendini, anne babalarının dünya görüşünden ayırdeder. Karl Mannheim'a (1964b) dayanarak bir yandan ebeveynleri, diğer yandan gençleri iki değişik dünya görüşü neslinin temsilcisi olarak nitelendirebiliriz. Bu dünya görüşlerinde özellikle göç sorunu, değişik bir şekilde işlem görmekte. Bu anlamda bir göç neslinden bahsediyorsam göçmenlerin doğum sırasına değil de nesiller arasındaki göçmenlik konumu farklarına dayanıyorum (Nohl, 1996).

14 Mannheim (1964a) ile birlikte kültürün her tecellisinde (metinlerde de) iki anlam şeklini birbirinden ayırmak mümkün. İçkin anlam, konuşulan konuyu, konuşanın niyetlerini yansıtmakta. Belgesel anlam ise, bir konunun nasıl bir çerçevede işlendiğini ve bu çerçevenin, araştırılanın yönelimleri hakkında ne gösterdiğini içermekte.

15 Gündelik dilde deneyim, yaşanılan ve üzerine düşünüleni kasteder. Oysa deneyim (*experience*), "düşünümden çok eylemin sonucunda ortaya çıkar" (Park, 1950: 152). Bu anlamda deneyimde bağlaçsal bilgi oluşur.

16 Ergenlik çağını ayrıntılı olarak araştıran Bohnsack (1989), köy ve kasabadaki çalışan gençlikte dört ergenlik evresi saptadı. Mesleğe başlayınca belli bir canlılık duyan ve gelecek hakkında ha-

Meslek konusunun tam tersine, "hırsızlık" ve "uyuşturucu ticaretine" ilişkin konular grup içerisinde kendiliğinden tartışmaya açılıyor. Suç olarak algılanabilecek faaliyetler gibi breakdans da, günlük yaşamı özellikle de meslek yaşamını unutturduğu için anlam kazanıyor. Meslek konusundaki tartışmanın hemen ardından breakdans yapan bir genç şöyle diyor: "Dans ederken insan herşeyi unutuyor, sadece dansa konsantre oluyorsun, bir şekilde başka bir boyuttasın."[17]

Breakdans gibi meslek dışı etkinlikler aynı zamanda ileride yaşamı idame ettirmeye dönük imkânlar olarak deneniyor. "Kedi" grubunda hem "uyuşturucu tüccarı" hem de "breakdansçı" olarak kariyer yapmaktan bahsediliyor. Gençlerin özel yaşamlarına yönelik güvensizliği ile başlayan ve suç olarak koğuşturulabilen faaliyetlere de yönelinen yadsıma dönemi, "sapma" davranışlarının artmasıyla birlikte gelişir. Gençler, yerli akranları gibi, polisin gözüne daha sık çarpmaya başlarlar. Bu, emniyet müdürlüklerinin verdiği istatistiklerde de kolayca tespit edilebilir. "Suç istatistiklerinde, diğer yaş gruplarına göre, gençler, fazlasıyla temsil edilir" (Peters 1985, s. 360). Bu istatistiklere göre, ilerleyen yaşlarda, suç olarak algılanan eylemlerin sayısının giderek azaldığını da görebiliriz. Yani polis istatistikleri bile, gençlik suçluluğunun geçici olduğunu göstermekte (bkz. Schöch ve Gebauer 1991).[18]

Yeniden yönelim dönemi [20 yaşındaki dansçılar]

"Kedi" grubundaki gençlerde suç içeren eylemlerin ağırlığı yaşları ilerledikçe azalıyor. Kendileri ile yaptığımız ilk söyleşiden üç yıl sonra 1997'de artık yaş ortamaları 20 olan aynı gençlerle ikinci bir söyleşi daha gerçekleştirdik. Bu arada gençlerin hayatı önemli bir ölçüde değişmişti.

"Kedi" grubu içerisinde önemli bir kişilik olan Deniz şu sözleri ile hem kendi durumunu anlatıyor hem de grubun faaliyetlerini betimliyor:[19]

> "Ben on sekiz yaşındayım, üç haftadan beri yine çalışıyorum.... bu işim çok iyidir, günde beş saat çalışıp ayda bin dört yüz mark kazanıyorum, orda kızlar da var sınıfta, an-

---

yal kuran gençler, kısa bir sürede hayal kırıklığına uğruyorlar ("ümidin kırılması evresi"). Bundan sonra gelecek hakkında ne hayal ne de plan kurup mesleksel yaşantılarını gündelik hayatlarından uzak tutmaya çalışıyorlar ("yadsıma evresi"). Ergenliğin sonunda ise yeni biyografik yönelimler ortaya çıkıyor. Yeni yetişkinler, hem mesleklerinde hem de özel ilişkilerinde gelecekleri tasarlamaya başlıyorlar ("yeni yönelim evresi"). Kızlar üzerine az da olsa yapılan araştırmalardaysa ergenliğin bu evreleri saptanamamışken, çalışan genç kızların yönelimlerinin daha çok aile ve kız arkadaşları bağlamında şekillendiğine işaret edilir (Bohnsack, 1989; Breitenbach, 1997; Schittenheim, 1999).

17 Stilistik faaliyetlerin bu özel işlevine Schäffer (1996) de işaret etmiştir.

18 Tertilt (1996: 217-220) "yabancı suçluluğu" söylemini eleştirse de, yazdığı son derece ikna edici "bir *gençlik* çetesinin etnografisi"nde, göç boyutuna bağlı kalıp başka boyutlar, sözgelimi gençlik suçluluğu hakkında açıklayıcı bir model oluşturmuyor.

19 "Kedi" grubu ile söyleşi, okul-meslek bölümü.

> cak ben şahsen artık kızlara fazla değer vermiyorum, çünkü .... zaman değişiyor çok. Eğer biz bir kız bulacak olsak o zaman aşk hiç olmaz bundan bıktık. Aşk şöyle böyle buluşmak sinemaya ya da kafeye gitmek, böyle şeyleri istemiyoruz....biz bir kız istiyorsak önceden söylüyoruz. Mesela diyoruz ki, bakın bizim ilişkimiz sadece cinsel olacak eğer hoşuna giderse yaparsın, gitmezse gidersin. ... Çünkü bu arada yapacağımız çok şey var, mesela dans etmek, hepimiz hiphop olayındayız breakdansta faaliz..."

Gençler zamanla, çalışmanın gerekliliğini de kabul etmişler. Ancak Deniz'in uğraşı sadece harcadığı zaman ile kazandığı para arasındaki orantıya göre olumlu bir değer kazanıyor. Meslek yaşantıları ile ilgili planları ise bununla bağlantılı değil. Değişen "zaman" ile birlikte gençlerin karşı cinsle kurdukları ilişkiler de değişime uğruyor. Artık genç kadınlara karşı daha sert sınırlar konularak, olası bir ilişki "sadece cinsellikle" sınırlı tutuluyor. Burada, gençlerin artık bıkkınlık duydukları, aşka dayanan ve uzun sürmesi beklenen ilişkilerden, cinsellikle sınırlanan ilişkilere doğru bir değişim olduğu tesbit edilebilir. "Kedi" grubunun biyografik önem taşıyan faaliyetleri ise, "breakdans"ta vücut buluyor. Burada, benzer şekillerde yerli gençlerde de saptanabilen bir biyografik yeniden yönelim beliriyor.

Üç alan: Toplum, aile, breakdans

"Kedi" grubunun üyeleri kendi eylem pratikleri ve bu arada breakdans ile toplumun kurumlarına (iş, meslek) ve üyelerine (genç kızlar ve araştırmacılar) karşı keskin bir sınır koyuyorlar ve ayrıca aile ilişkilerinde de belli bir değişim gözleniyor.

Ebeveynlerle sürekli tartışma, yerini artık ailenin ve gencin eylem pratiğinin birbirinden kesin sınırlarla ayırdedildiği yeni bir aile düzenine bırakır. "Kedi" grubunun üyeleri, aileleriyle sadece alışverişe ya da resmi daireye gitmek gibi günlük işler hakkında konuşuyorlar. Gençlerin özel yaşamını ilgilendiren önemli konular ise aile içi iletişimin bir parçası değil. Bunun, gençlerin kendi eylem pratikleri ile ailede olanlar arasında belirgin bir ayrım olduğunu algılamaları ile ilgisi var. Gençlerden biri, "evde olup bitenler bambaşka, yani evde başkayız dışarıda başkayız" diyor. Bir diğeri bu farkı ailesine dayandırıyor: "Evet, evdekilerin hiç bir şeyden haberleri yok. Onlar düşünüyorlar ki, oğlum şimdi biraz dışarıya çıkıyor, temiz hava alıyor, dönüyor, pirinç pilavı da masada duruyor. Gerçekten böyle düşünüyorlar. Onlar hâlâ eski düşünce tarzına sahipler." Aile ile "dışarı" arasındaki varoluşsal farka ek olarak gençler, ailelerini kendilerinin dışarıda ne yaptıklarından ve üstelik yapılanın öneminden habersiz olmakla suçluyorlar. Buna karşılık gençler, anne babalarını iyi tanıyorlar. Yıllar önce, aile ile çatıştıkları ve babalarının tutumunu mecazi olarak "sivil polis" ve "muhtar" diye tasvir ettikleri döneme karşın bugün ebeveynlerinin, daha doğrusu onların neslinin perspektifleri için teorik kavramlar buluyorlar: onlar "eski

düşünce tarzında" kalmışlar, "Kedi" grubunun üyelerinin karşı karşıya geldikleri yaşam gerçeklerine uyum sağlayamamışlar.

Eğer "Kedi" grubunun 20 yaşındaki üyelerinin, üç yıl önce, yani yadsıma döneminde anne babaları üzerine anlattıkları ile bir karşılaştırma yaparsak, aile içi ilişkilerin bu şekilde düzenlenmesi grubun yeniden yönelim döneminin tecellisi/göstergesi olarak yorumlanabilir. Ancak "Kedi" grubunu başka örnek olaylar ile de karşılaştırabiliriz. Karşılaştırma ufku bu şekilde değiştirildiğinde, aileye ve topluma karşı sınır koyma eylemi, breakdansın hakim olduğu üçüncü bir alanın oluşumunun, yani başka bir boyutun işareti olarak görülebilir.

Göçmen gençlerin habitusu, ancak sistematik bir karşılaştırmanın sonucunda değişik boyutları ile ortaya çıkarılabilir. Karşılaştırılacak grupların hangi boyutta (ergenlik, eğitim, göç konumu v.s.) arandığına bağlı olarak, o boyut için özgül olan deneyimler belirginleşir. Ancak karşılaştırmayı yapılandıran ortak bir üçüncü yanın belirleyiciliğini vurgulamak gerek. Yani habitusun bir boyutunu araştırırken diğer boyutlarında (söz gelimi cinsiyette) mümkün mertebe bir fark olmamasına dikkat etmek lazım.

2. Göç konumu

"Kedi" grubu, aynı yaşta olan ve göçmen ailelerinden gelen gençlerin oluşturduğu diğer gruplar ile karşılaştırıldığında, keskin sınır ayrımlarının göç konumuna özgü deneyimler olduğu açıkça görülür. Gençlerin sadece etnik aidiyetine indirgenemeyecek bu deneyimleri "göç konumu" kavramı ile ele alıyorum.[20] Üçüncü bir alanın oluşumu dışında göç konumundaki deneyimlerle başetmenin iki biçimi ortaya konabilir.

İçsel alanın ilkselliği ["Ayakkabı" grubu örnek olayı]

Ele aldığım ikinci örnek olay, yani yirmi yaşlarındaki üç çalışan gençten oluşan "Ayakkabı" adlı grupta da topluma mesafe koyulmaktadır. Gençler, toplumdan insanların davranışlarını ahlaksal bir değerlendirmeye tabi tutmayıp, aksine onların geldikleri sosyal çevreyi temel alarak analiz ederler. Gençlerden biri meslek okulundaki öğretmenini şu sözlerle tarif ediyor:[21]

> Bu öğretmen bana takmıştı... ne ben onunla anlaşabiliyordum ne de o benimle. Ben okula geç geldiğim ya da ters hareket ettiğim zaman hemen şirketime haber verirdi...

---

20 Mannheim'ın (1964b) nesil konumu hakkındaki açıklamalarına dayanan göç konumu kavramı (Nohl, 1996, 3. bölüm), göçmenlerin, toplumda yaşadıkları sosyal mekanı, edindikleri yaşantı deneyimi ve geliştirdikleri yönelim ve kültürü kapsamakta. Göç konumu, bir pratik oluşturabilen, ama determinist olmayan bir mekandır. Bu imkanlar mekanı, etnisite ile sınırlı değildir.

21 "Ayakkabı" ile grup söyleşisi, naziler bölümü.

> Şirkettekilere suçun ikimizde olduğunu söyledim. Sadece bende değil. ... Muhtemelen ben yabancıyım diye böyle davranıyor. Orada [Doğu Berlin'de] bambaşka bir tutum var. Çünkü onların yabancılarla alakaları yoktu ki. Doğu zamanlarında sadece Vietnamlılar vardı orada...

Öğretmenin ayrımcı tavrı, onun kötü niyetine bağlanmayıp, bilakis "Ayakkabı" grubu üyeleri tarafından bu tavrın oluşum şartları araştırılıyor. Genç, insanların "yabancılarla" çok az karşılaştığı Demokratik Almanya Cumhuriyeti'ndeki özgül sosyalleşmeyi, öğretmenin "tutumunun" nedeni olarak ortaya koyuyor. Gençlerin göç konumunun (ırkçılık gibi) olumsuz koşulları ile baş ederken sergiledikleri analitik mesafe, "Kedi" grubuna benzer bir şekilde "Ayakkabı" grubunda, topluma ve toplum üyelerine karşı kesin sınırların çekilmesi ile mümkün oluyor.

Bu sınır koyma eylemi teorik değildir, aksine gençlerin habitusları ile ilgili eylem pratiğine dayanır. Gençlerin göçe özgü yaşantılarında toplumsal bir alan ayrışır. "Kedi" grubunda ayrıca aile karşısında bir sınır çizildiğinden söz edilebilirken yani aileye ait bir alanın ayrıştığı tesbit edilebilirken "Ayakkabı" grubunun söyleminde ebeveynlere karşı farklı bir durum belgelenir.

"Ayakkabı" grubu ile yapılan söyleşide gençler, "aile ilk sırada yer alıyor" diyorlar. Aile, aslında bir sıra içerisinde yer almaktan öte sıranın kendisini oluşturuyor. Bu konuda gençler kendi yaşantılarından bir örnek veriyorlar. Örneğin gençlerden biri, amcası ölüp geride iki karısı ile altı kız çocuğunu bıraktığında, ailenin birlikte olmasının son derecede önemli olduğunun bilincine vardığını anlatıyor: "Onlar yalnızdı... eskiden onlara sadece 'merhaba', 'aleykümselam' diyordum ama o gün, amcam öldüğü gün farkettim ki, artık birbirimize bağlı olmamız gerekiyor, şimdi ailenin bir arada olması gerekiyor". Bu anlatımda gençler, ailesel, yani içsel alanın ilkselliğini tazeliyorlar. İçsel [mahrem] alan, toplumsal alan ve onun içinde geçerli (örneğin çokevliliğe karşı) ahlak yargılarından kesin bir şekilde ayırdedilir.

Alanların geçirgenliği ["Ruh" grubu örneği]

Belirli farklarla birlikte "Kedi" ve "Ayakkabı" gruplarında alanların böyle habituel bir biçimde düzenlenmesi açıklık kazanırken, üçüncü bir örnek olayda aynı tespiti yapamıyorum. "Ruh" [Geist] adlı grup da 19 yaşındaki, göçmen ailelerden gelen ve çalışan gençlerden oluşuyor. Ancak içsel ve dışsal alanları birbirinden ayıramıyorlar. O halde, bu üçüncü örnek olay ile göç boyutundaki karşılaştırmayı daha da genişletebiliriz.

Alanların geçirgenliği, özellikle Geist grubunun iş ve meslek deneyimlerinde görülebilir. Söz gelimi bir genç, "grafiker" olma yolundaki kişisel isteğini gerçekleştiremeyince arkadaş, komşu ve ebeveynlerin öğütlerine kulak veriyor. "Türklere göre meslek, kolunda altın bir bileziktir, Türkler için meslek önemlidir" söz-

leri ile bu kişiler, gence başka herhangi bir dalda çıraklık aramayı öneriyorlar. Böylece meslek eğitimi ailesel-etnik mantık içinde bir anlam kazanıyor. Bu mantık, bir atasözüne başvurma gereği duyulmasının gösterdiği gibi, genç açısından dışsal bir mantıktır. Altın bilezik içselleştirilebilen bir unsurdan ziyade vücuda dışarıda takılan bir yabancı maddedir.

Burada gençlere etnikleştirilmiş beklentiler yüklenmektedir. Bu beklentiler, "Türkler için" genel geçerliliği olan, nerede ve nasıl yaşasalar farketmeyen bir eylem pratiğinden yola çıkılarak ortaya konulur. Bu gençlerin hayat hikâyelerinde ailelerinin göç etmesi ile meydana gelen kesintiler, böylesi bir beklenti tutumunda hiçbir biçimde dikkate alınmaz.[22]

Toplumsal ve ailesel eylem alanlarını birbirinden ayıran bir sınırın olmaması, göç durumunda büyük zorluklar meydana getirir. Söz konusu genç, bir meslek eğitimine başlar, fakat kişisel isteğine uygun olmadığı için kısa bir süre sonra yarıda keser. Bu arada aile içinde de sorunlar başgösterir. Bu gençler diğer gruptakilerin aksine anne ve babalarına aile dışındaki faaliyetlerinden söz ederek onların anlayışını kazanmaya çalışırlar. Hatta duygusal ve cinsel ilişkilerine kadar herşeyi anlatıp ailelerin buna gösterdiği anlayışsızlık karşısında şaşkınlığa düşerler.

Eylem alanlarının ayrılmasından doğan habitüel güvenin yerini, "Ruh" grubunda bazen -meslek konusundaki söylemde de belirdiği gibi- güvenlik vaad eden etnik köken damgası alır. Bu, gençlerin kendini hem bir yandan "Türk" olarak tanımlaması, hem de diğer yandan etnik sınırları aşarak anlaşma araması anlamına gelir. Gençlerden biri kendisine bir polis memuru tarafından etnik kökeni nedeni ile ayrımcılık yapıldığını düşündüğünde, memuru karakolda şikâyet etmeye kalkışmış:[23]

> Nerede şikâyette bulunabileceğimi sormak istedim ama beni dinlemediler..... pasaportumu talep ettiler... dedim ki benim Alman pasaportum yok ben Türk bir hemşehriyim, Türk pasaportum var. Onlar dediler ki, pasaportunu göster... çünkü her yabancıyı kontrol etme hakları varmış...
>
> Ve ihbarda bulunamadım. Çünkü izin yoktu... Bildiğim kadarıyla karakol yani polisler, dine milliyete bakmadan oraya gidip ihbarda bulunmak için, hakkını talep etmek için varlar. Ancak bunu maalesef yapamadım ve o zaman farkına vardım ki ben Türk'üm.

Bu anlatımda ayrımcılıkla bağlantılı olarak, yabancıyı etnikleştirme edimi ile kendini etnik bir gruba dahil etme edimi içiçe geçiyor. Genç kendini bir yandan "Türk bir hemşehri/yurttaş" olarak tanıtıyor, öte yandan böyle bir etnik gruba dahil olması itibarıyla polis tarafından Yabancılar Yasası çerçevesinde özel muameleye tabi tutuluyor. Üstelik polisi şikâyet etme fırsatı da tanınmıyor. Genç, bu ya-

22 Anderson (1991), özgül yer ve zamandan bağımsız bir varlığa dayanmayı, "hayali cemaat" olarak adlandırmıştı.

23 'Ruh" ile grup söyleşisi, polis bölümü.

şantılardan, kendini etnikleştirme edimiyle etnikleştirilme ediminin çakıştığı "ben Türk'üm" sonucunu çıkarıyor daha sonra bu, "hep Türk'üz"e dönüşüyor.

Gencin polisle iletişiminde aradığı, etnik kökeninin sınırlarını aşan anlaşma zemini, dinin ve milliyetin üstünde yeralan ahlaki bir düzene dayanır. Diğer gruplar toplumsal alanda her türlü ahlaki değerlendirmeden uzak kalırken, "Ruh" grubunda genel bağlayıcılığı/geçerliliği olan bir ahlak anlayışı gelişir. Bu, gençler ne kendilerinin ne diğerlerinin böyle bir ahlak anlayışına uyduklarını ya da polis örneğinde olduğu gibi "yansız" olmadıklarını hep farkettikleri için sorunlu hale geliyor.

Alan ayrışmasının sosyalleşmedeki arka planı: Deniz'in hayat hikâyesi

"Ruh", "Ayakkabı" ve "Kedi" gruplarında ortaya çıkardığım göç konumu tiplerinden[24] ikisinde, gençler, ailesel-içsel alan ile toplumsal-dışsal alan arasında kesin bir ayrım yaparlar. Göçe özgü bu habitus boyutunun sosyalleşme ile ilgili arka planı, diğerlerinde olduğu gibi, Deniz ile yaptığım biyografik söyleşide de gösterilebilir. Onun hayat hikâyesinde, toplum ve ailenin ötesinde breakdansın nasıl oluştuğunun ortaya çıkmasının yanında ayrıca bu kollektif habitusun çerçevesinde Deniz'in kişisel habitusunun oluşumu yansıtılır.[25]

Berlin'de bir Türk ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Deniz, ilk çocukluk yıllarına dair, kreşte yaşadığı bir anıdan başka bir şey anlatmıyor:[26]

> Ben hiçbir zaman yani çocuk yuvasında, yani annemler hiçbir zaman bana yazmayı, bunu şunu hesap etmeyi öğretmediler. Çocuk yuvasına gelince diğer çocuklar bunu biliyorlardı ama. Olup bitenleri biliyorlardı. Benim hiç bir zaman kalemliğim yoktu... bir arkadaşım vardı, o da Türk'tü, kalemlik istediğimiz zaman kalemlikleri çalıyorduk. Tabii ki diğerlerinden. Neden bilmiyorum...

Anne ve babası Deniz'i bilişsel teknik açıdan çocuk yuvasına hazırlamadıkları gibi ("yazma"; "kalemlik"), çocuk yuvasının sosyal yapısını, daha doğrusu

---

24 Göç konumunun bu tefsiri, yerli ailelerin gençlerinden oluşan gruplarla karşılaştırıldığında daha geçerli olabilir. Yerli gençlere baktığımızda bir yandan ailede diğer yandan toplumda edinilen deneyimlerin yapısal eşitliği dikkat çekiyor. İkisi arasında herhangi bir sınır çizilemezken bazı gençler, anne babalarıyla ilişkileri için toplumsal ilişkileri örnek alıyor, bazıları da işvereni ve toplumun diğer kişilerini akraba ("ağabey"; "bacı") olarak algılıyorlar. Göç konumunun özelliklerini ortaya çıkarmak için yapılan bir araştırmada, Türk göçmen gençleri sadece Alman yerli gençler ile karşılaştırmak yetersiz kalacaktı, çünkü böylesi bir mukayeseli tefsirde çıkan sonuç, göç ile ilgili bir özelliğin ötesinde etnik bir özellik de olabilirdi. Etnik özelliklerini de kontrol edebilmek üzere karşılaştırmaya yerli Türk gençleri dahil ettim (ayrıntılı bilgi için bkz. Nohl, 1997 ve 1999).

25 Bourdieu ve Mannheim, Chicago ekolünün sosyalleşme kuramcısı George Herbert Mead ile birlikte bir insanın kişiliğinin ve bireyselliğinin ancak kollektif yapı temelinde, onunla çatışarak oluşacağından ama hiçbir zaman kollektif yapının ötesinde oluşmadığından söz ediyorlar.

26 Deniz ile biyografik mülakat.

orada "olup bitenleri" de öğretmemişler. Deniz daha çocukken aile ocağı ile toplumsal bir kurum olan çocuk yuvası arasında bir fark yaşıyor. Üstelik ikisi arasında bir ilişki de kuramıyor. Bu deneyimi "O da Türk" diye tarif ettiği bir genç ile paylaşıyor; Deniz'in bu yaşantısı göç durumuna özgüdür.[27] İki çocuk, göç konumundan kaynaklanan teknik bir problemi hep beraber çözüyorlar. "Kalemliklerin" çalınması, amaçsal-rasyonel bir eylem için verilen bir kararla ilişkili değildir, aksine bu tavır Deniz'in kendisinin bile mantığını algılayamadığı, eylemci ve kendiliğinden bir problem çözme biçimini yansıtır.

Çocuk yuvasından sonra Deniz, "yabancılara özgü bir sınıfta"[28] okuyor. Aşağıdaki anlatımda genç o zamanki yaşantıları ile bugünkü estetik, sanatsal uğraşı arasında bir çizgi çiziyor:[29]

> Şimdi düşündüğümde o zaman bile bugün için hep deneyim kazanmışım.... Her sabah.. çikolata alıyordum, Milka, içinde hokkabazlıklar yazıyordu, göstermek için yani... öğretmenden iyi puan almak için hep hokkabazlık gösterileri yapardım sınıfın önünde.

Deniz'in biyografisindeki bu yeniden yapılanmada, onun okulu kendine özgü bir şekilde yaşadığı belgeleniyor: Kurumun biyografik beklentilerini okulda izlenmesi gereken yolun (müfredata hakim olma) dışında, estetik-sanatsal çabası ile karşılar, sertifikasını alır. Deniz daha sonra da "tiyatro dersleri" aldığı ortaokula geçer:[30]

> Orada tiyatro dersine katılıyordum böyle. Ama hiç bir zaman canım istemiyordu çünkü onlar tuhaf şeyler yapıyorlardı. Ben hep dansçıydım ... Tiyatro ve dans....ağabeyimden dolayı o çevreye girdim böyle.. O beni küçükken Hiphop partilerine götürürdü. Orada farkettim ki, Berlin'deki diğer yabancılardan başka bir şey yapmak istiyorum. Ya da diğer gençlerden... diğer insanlardan başka bir şey ifade etmek istedim.... Ben kendime hep genellikle hayatın anlamı nedir diye soruyordum... O zaman fark ettim ki, bunu kendimi kullanarak yapabiliyorum, yani bedenimi, yani olduğum gibi.

Deniz, tiyatro dersine dayanarak kendi kişiliği hakkında bir teori geliştiriyor: "Ben hep dansçıydım". Dans etmenin anlık estetiği, bu faaliyetin yapıldığı "çevre" ile ilişkili olarak onun hayatı için önemli bir uğraş haline geliyor. Aynı duyarlılığı paylaşan ve aynı yaştaki gençlerin örgütlü olmadan bir araya geldiği bir

---

27 "Kedi" ve "Ayakkabı" gruplarının diğer üyelerinde de, yapısal olarak benzeşen deneyimler kaydedilebilir. Sözgelimi anne babalarının bir yandan çocuklarının liseyi bitirmelerini isterlerken diğer yandan okulun düzenlediği veliler toplantısına katılmadıklarını anlatıyorlar. Ayrıca çocuklar, yeni bir okulda kayıt yaptırırken genelde anne babalarının yardım etmedikleri ortaya çıkıyor.

28 Almanya'da göçmen çocuklar ya normal sınıflara verilir ya da belirli bir ulusa özgü "ulus sınıflarına" yerleştirilirler veya genel olarak yabancılara has "yabancı sınıfına" gönderilirler.

29 Deniz ile biyografik mülakat.

30 Deniz ile biyografik mülakat.

"çevre"de Deniz, dahil olduğunu hissettiği belli bir sosyal kategoriye (yabancılar, gençler) girenlerden farklı, "başka bir şey" yapmak istediği bir biyografik taslak geliştiriyor. "Yaşamın anlamı nedir" sorusu ile bu aidiyetlerin koyduğu sınırları aşıyor. Kendi "beden"ini, yaşam hikâyesindeki yapısal ilkenin, yani "modus operandi"nin katalizatörü olarak kullanıyor. Böylece Deniz, gençlerin aile ve toplum alanlarından ayrılmış, üçüncü alandaki merkezî eylemleri olan breakdansın esas oyuncusu haline geliyor.[31]

3. Breakdans [İşçilerin eğitim konumu]

"Kedi" grubu ile yapılan söyleşide, breakdanstan pek fazla bahsedilmiyor. Breakdans konusunu açmak için düzenlenen ikinci bir mülakatta da gençler, sadece gruplarının geçmişini anlatıp, dans pratiğini geçiştiriyorlar. Burada görülüyor ki, breakdans, pratikle kayıtlı ve teorik açıklamalardan kaçınılan bir olgudur. Dolayısıyla gençleri dans ederlerken gözlemlemek durumunda kaldık:

> Bizimle birlikte birkaç genç, "Kedi" grubunun antrenman salonuna giriyor. Tanıdıklarını "*High Five*" ile selamlıyorlar: Dik açı yapan kolun eli yukarıda, dirseği de aşağıda, iki kişinin el ayaları birbirlerine hızla yaklaşıp havada şakırdıyorlar. Ben, Deniz'le tokalaşmak üzere elimi uzatırken, o "High Five" yapmak üzere elini kaldırıyor. Ben de aynı hareketi yapıyorum, ama ellerimiz birbirini hafifçe kaçırdığı için fazla ses çıkarmıyor. Deniz bana, "bunu doğru dürüst yapamıyorsun" diyor. (27.10.1997)

Bütün dansçıların yapabildiği "*High Five*"da üçüncü alanda olanlar ile dışsal alandakiler arasında eylem pratiği açısından bir sınır çiziliyor. Sadece "Kedi" grubunun tanıdıkları ve arkadaşları, "doğru dürüst" selam verebiliyor. Çünkü "*High Five*" için, kitaplarda öğretilemeyen habitüel bir uyum şarttır. Deniz, araştırmacıyla arasındaki mesafeyi kapatmaya çalışırken bunun altını daha da çiziyor.

Salonda Ukrayna, Rusya, Lübnan, Afrika, Almanya ve (çoğunlukla) Türkiye'den gelen gençleri görüyoruz. Ancak birbiriyle Arapça ve Türkçe kelimelerle karışık bir Almanca konuşan gençler arasında etnik köken pek rol oynamıyor. Breakdansın eylemciliğinde etnik sınırları aşan habitüel bir uyum sağlanıyor.[32]

---

31 Çağlar (1998), Berlin'deki Türk asıllı gençlerin hiphop olayını, 'tamim edilmiş bir isyan" olarak nitelendiriyor. Çünkü rap ve breakdans, gençlere sosyal hizmet kurumlarında öğretildi. "Kedi" grubunun üyeleri de bu tespiti yapıyorlar. Ancak Çağlar'ın yaptığı gibi hiphop'un sadece kamusal etki ve kurumsal bağlantısına bakılırsa, rap ve breakdansın gençlerin akran grubuna ya da habitusuna ilişkin anlamı sadece kısmen dikkate alınmış olur.

32 Almanya'nın Sesi radyosunun yayınladığı bir söyleşide dansçılar, "hiphop'un hiç bir renkle ilgisi yoktur. Yani siyah beyaz kırmızı ile hiçbir ilgisi yoktur. Hiphop olan otomatikman bizim arkadaşımız bizim aileden sayıldığı için, biz de buna devam ediyoruz yani" diyor. Cinsiyet ayrımından söz edilmemesi çok anlamlıdır. Çünkü breakdans, erkeklerin hakim olduğu bir ortam oluşturuyor. Genç kadınlar sadece münferit seyirci olarak hoş görülüyor. Dans eden kadınlar da bazen breakdansa katılıyor.

Antrenman

Antrenman sırasında çoğu genç (seyirci ve dansçılar) duvara yaslanıyorlar. Değişimli olarak biri ortaya çıkıyor, hayali bir odak noktasının etrafında birkaç dans adımı attıktan sonra vücudun dönme yönünün, ekseninin ve konumunun sürekli değiştiği Powerbreak başlıyor:[33]

> Önce ayaklarını adeta trampet sopaları gibi hızlı ve ritmik bir şekilde tabana vuruyor ve zıplıyor. Bu arada kollarını da hızla açıp kapıyor. Daha sonra kendini yere fırlatıyor ve kol ve bacakları üzerinde zıplamaya devam ediyor. Kendini bu kez de sırt üstü yere atıyor, omuzundan destek alarak bütün vücudunu bu eksen üzerinde döndürüyor, bacakları V şeklinde açık olarak havada duruyor. Şimdi de vücudunu önce hızla yana çeviriyor, daha sonra da karın üzerinde. Kollar yan tarafta sürekli uçuşuyor; bacaklarını ise yukarı fırlatıyor...

Gazetecinin bir hazır ürün olarak tasvir ettiği Powerbreak, yoğun bir pratik öğrenme sürecinde gelişir. Bu süreçte Powerbreak, araçsal-rasyonel olarak planlanamaz ve öngörülemez. Bundan dolayı da önceden bilişsel olarak tasavvur edilemez, bilakis eylem ve "doğrudan vücutlaştırma" (Wacquant) ile ortaya çıkar.[34] Bu pratik öğrenme sürecini, mimetik bir eylem olarak düşünebiliriz. İzleyen gözlem tutanaklarından çıkarılabileceği üzere, mimesis'te ikinci bir eylem, önceki eyleme dayanarak onu tekrar gerçekleştirir (bkz. Gebauer ve Wulf, 1998). Bu ilişkide, birinci eylem ne aynen tekrarlanır, ne de eylemcinin kuramsal olarak istediği doğrultuda değiştirilebilir. Aksine eylem tekrar gerçekleştirilirken, yeni olumsallıklar (*contingencies*) üretilir. Ancak bu olumsallıklar, ne rastgele, ne de tesadüfen ortaya çıkar. Bilakis, tekrarlanan mimesis'te, yani breakdans alıştırmasında kanal açılan edimlerde dansçıların habitusu bağlamında bir "düzenlilik" (Gebauer ve Wulf, 1998: 27) mevcuttur.[35] "Kedi" grubu üyeleri bir şova hazırlanırken, koreografinin söylemsel örgütlenmesi, dansçıların mimetik olarak ürettikleri break'ler üstüne kurulur:

> Dansçılar bir sıraya giriyorlar ve hep birlikte bir parçayla dansetmeye başlıyorlar. Öne ve arkaya senkronik adımlar atıyorlar, ellerini vücutları etrafında hareket ettiriyorlar. Ve kendi deyişleriyle bir "Freeze"'e giriyorlar: öylece kalakalınan, burkulmuş bir vücut

---

33 Bu gözlemi, Alman bir *Life-Style* magazininden derliyorum; gençlerin adlarını saklı tutuyorum.

34 Wacquant, Bourdieu'ye dayanan bu tezini boks yapmanın analizinde geliştiriyor. Boks kısmen breakdansa koşut sayılabilir, çünkü ikisinde de, "düşünmeye ağırlık veren ve zamandışı kılınan bir tutum" (1992: 236) sergilenmeden "bedensel, görsel ve zihni şemaların pratik hakimiyeti" (1992: 237-238) öğrenilir. Ayrıca ikisini de, ABD'nin siyahlar gettosunda ya da Almanya'nın göçmenler mahallesinde yaşayıp oradaki halkın kaderinden uzaklaşmaya çalışan erkekler tercih ederler (örneğin Deniz'in hayat hikâyesinde belirdiği gibi).

35 Schäffer (1996), çalışan gençlerin müzikal stillerini bulmalarında benzer mimetik süreçleri ortaya çıkardı.

şekli. Hubert bu ritmden/tempodan çıkıyor ve onlara, "şimdi kendisine doğrusunu göstermek zorunda olduklarını" söylüyor. Müzik kapatılıyor. Herkes yerini alıyor ve tempo yeniden sayılarak tekrarlanıyor. Dansçılar bunu defalarca tekrarlıyor ve Hubert sonunda bunu öğreniyor (23.02.1998).

Hareketlerin aynı türden ve aynı zamanda olmasına bağlı olan sekronide kişisel ve kollektif zamanlama müziğin temposuna göre koordine edilir. Eğer bu olmuyorsa, dansçılar aralarında pratikleri üzerine konuşurlar. Bu, tek başına yapacakları break'ler bir koreografi içine yerleştirilirken de ortaya çıkar:

Cengiz kendi dansını (Break) koreografide öngörüldüğü gibi yapmak istemiyor. Bir öneri yapıyor ve bunu dans ederek gösteriyor. Diğerleri tempoya göre birlikte sayıyorlar, fakat sonra bu öneri, temposu uygun olmadığı için reddediliyor. Martin, Cengiz'e dans ederek yeni bir öneride bulunuyor. Cengiz ona tekrarlamasını rica ediyor ve daha sonra bu önerinin bir kısmını üstleniyor. Diğerleri ise artık bunu onaylıyorlar.

Solo danslarda aynı anda farklı türden hareketlerin yapılması gerektiğinden, senkroninin karmaşıklığı artar. Gençler önce break'i tatbik edip mimetik olarak tekrarlayarak ve ancak bundan sonra üzerine fikir alışverişinde bulunarak benimserler. Bu şekilde break'te ifadesini bulan kişisel habituslar, breaklere ilişkin kollektif zevk içinde yer alırlar.[36]

Breakdans ve eğitim konumu [İşçi-öğrenci karşılaştırması]

Dansın buradaki öğrenilme tarzı, sadece breakdans için değil, özellikle bu gençlerin eğitim konumu için de tipiktir. Birçok araştırmada gösterildiği gibi çalışan gençler, öncellikle deneyimlerinden öğrenir (Bohnsack, 1989; Schäffer, 1996; Bohnsack vd., 1995; Breitenbach, 1997; Nohl, 1996). Dansçılar açısından bunun anlamı, ilk önce amaçsal rasyonalite içinde düşünmeden eylemci bir tarzda dans etmeleri; ondan sonra breakdansta edindikleri deneyimleri, koreografi ile ya da -Deniz'in hayat hikâyesindeki gibi-, "hep dansçı olma" tasarımı ile, kapsamlı bir çerçeveye oturtmalarıdır.

Biyografik yoldan öğrenmenin böylesi bir türü, yerli ailelerin çalışan gençlerinde de görülebilir. Onların biyografik yönelimleri, Bohnsack'ın (1989: 223) ifade ettiği gibi "kendi yaşadıklarında" ve "önceki biyografik evrelerin deneyiminde temellenmiştir".

Bundan, liselilerdeki biyografik yönelimlerin gelişimini de ayırdedebiliriz. Liseliler, değişik biyografik gelecek imkânlarını varsayımsal olarak kafalarında kuruyorlar ve düşünce deneyleri ve oyunlarında mesleki gelecekleri hakkında,

36 Breakdansın sözde seviyesi düşük popüler kültürü, burada sanatın çok karmaşık bir biçimi olarak karşımıza çıkar. Popüler sanatın aydınlar tarafından horgörülmesinin bir eleştirisi için bkz.: Shusterman, 1994.

pratiğin modeli olarak kullanılan bir taslak geliştiriyorlar (bkz. Bohnsack, 1989: 221). Biyografik yoldan öğrenmenin bu kuramsal-"tümdengelimsel" biçimi, genç göçmenlerden oluşan, ergenlik ve göç mevkii bakımından "Kedi" grubuna benzeyen, eğitim konumu bakımından ise farklılık gösteren dördüncü bir akran grubunda bulunabilir.

4. Medrese [Öğrencilerin eğitim konumu]

Yaş ortalaması 22 olan üniversite öğrencilerinden oluşan "Fikir" [Idee] grubu, kendilerinin "medrese" olarak adlandırdıkları bir evde, inançlarını pratiğe dönüştürmek için haftada birkaç kez başka gençlerle buluşuyorlar. Bu medresenin -"Fikir" grubunun üçüncü alanının- "modus operandi"si, breakdansla karşıtlık oluşturur, çünkü buradaki pratik, örneğin dinsel ritüeller, kuramsal düşüncelerden türetilir.

Eğitim konumunun sosyalleşme tarihindeki kökleri

"Fikir" grubu ve eylem pratiğine gelmeden önce, sosyalleşme tarihindeki köklerine biraz eğilmek istiyorum. Medresenin inkişaf ilkesi, ana figürlerinden olan Bahri ile gerçekleştirdiğim biyografik mülakatta da gösterilebilir. Bu ilke Bahri'de, İslâm'a yönelmekle yaşadığı biyografik dönemecin tasvirinde belgeleniyor. Bahri, ergenliğinde, yani 18 yaşlarında geçirdiği derin bir bunalımdan söz ediyor. O zamanlar -"Kedi" grubunun üyeleri gibi- hiphop ortamında faaldi. Basketbol oynar, rap müziği dinler ve duvarlara "graffiti" ve *"tags"* (sembolik imza) yazardı. Günün birinde polis tarafından "*tags*" yazarken yakalandı ve -ebeveyninin huzurunda- savcı tarafından sorgunlandı. Savcıya eylemlerini "zeka"dan çok, "dürtü" ve "sarhoşluk"la hareket ettiğini söyleyerek açıkladı. Bahri bu olayı, davranışlarını ve bu idrakini bir "şok" olarak tanımlıyor. Mülakatın akışı içinde Bahri şöyle bir olayı betimler:[37]

> ...odadaydım, orada benim raf vardı,... birden bire gözüm Said Nursi'nin bir kitabına ilişti.... Kimin onu oraya koyduğunu hatırlıyamıyordum. Neyse oradaydı, ben elime aldım.... ve baştan sonuna kadar okudum. Bir yıldırım gibiydi: İslâm'ın dünyada ve ahiretteki mutluluk için, izlemem gereken tek doğru yol olduğunu hemen anladım...

Bu anlatımda İslâm'a dönüş[38] ve ergenlik bunalımından sonraki yeniden yönlenme, aynı zamana rastlıyor. Bahri sadece mümin bir müslüman olmakla

---

37 Bahri ile biyografik mülakat.

38 Burada klasik belirtileriyle bir dönme [ihtida] anlatımı sözkonusu (bkz. Luckmann, 1986). Ancak bu ihtida, sadece retorik ve gösterişten ibaret olmayıp "dünya ile ilişkisinin kapsamlı bir yeniden düzenlemesi", bir "yeniden sosyalleşme" olarak yorumlanmak gerekir (Wohlrab-Sahr, 1998: 374).

kalmayıp, aynı zamanda hayatında yeni bir düzen kurdu. Okulda da tekrar ders çalışmaya başladı ve daha önce başaracağı şüpheli görünen liseyi bitirebildi.

Bahri'nin burada aktardığım sözlerinde, "Fikir" grubu ile yapılan söyleşide de önem taşıyan bir unsur yansıtılıyor. "Dürtü" ve "sarhoşluğun" hakimiyeti karşısında Bahri, hayatını bir kitap okuyarak yeniden düzenliyor. Said Nursi'nin kuramsal fikirlerini hayat pratiğine aktarmaya çalışıyor. Bu noktaya döneceğim.

Üniversite öğrencilerinin alan ayrışması

Bahri, Berlin'e taşındıktan sonra medrese ile yani söyleşi yaptığımız "Fikir" grubu ile tanıştı. Biyografik mülakatta da belirdiği gibi, "Fikir" grubu üyeleri, dansçılar gibi toplumsal normallik beklentilerinden değil, dışsal alanda rastladıkları gayrimüslim pratik ve dünya görüşlerinden kendilerini ayırdediyorlar. "Görücü usulü" evlilik olgusunda, "Fikir" grubunun mesafe koyduğu iki unsur mevcuttur: gayrimüslim Almanların görüşleri ve Türklerin üzerinde pek düşünmedikleri pratikleri:[39]

> ...Türkiye'de benim gördüğüm kadarıyla İslâmla Türk kültürü birbirine bazı yerlerde [örneğin görücü usulü uygulanmasında; AMN] karışmış; mesela İslâmiyette olmayan bazı şeyler İslâmmış gibi yaşanıyor ve uygulanıyor halbuki o Türk kültürüne has bir şey; İslâma uygun olmayan bir şey bu bilinmiyor halk arasında....bu başka yanlış dışardan bakan bir insana yanlış yorumlar getirebiliyor yanlış bakış açısı sergiliyor...

Gençler, görücü usulü pratiğinin kendisini değil de İslâm ile "Türk kültürü"nün ayırdedilmesini önleyen düşünümsel yetersizliği olumsuz buluyorlar. Bu, İslâm'a "dışardan" getirilen "yanlış yorumlara" neden oluyor. Bunun karşısında grup, "dışardan bakan" kişilere, sözgelimi Alman gayrimüslimlere İslâm'ın doğru, yani kültürel etkilerden arındırılmış saf öğretisini getirmeyi görev edinmiştir.

İçsel alanda da kuram ve görüş büyük bir rol oynuyor. Gençler, aile içi çatışmaları ebeveynlerinin yetersiz "bilgi"siyle açıklıyorlar. Aynı zamanda biyografik yönelimlerde, Bahri'nin şu sözlerinde de belirdiği gibi, nesiller arasında bir ortaklık varsayıyorlar:[40]

> ...babam hep pozitif bilimlerin ve inanç hakikatlerinin bir rayda birlikte hareket etmesi gerektiğini düşünürdü. Bunu da uzun zaman bana öğretmeye çalıştı. Ancak kendisi de yeterli bilgiye sahip olmadığı için başaramadı. Bundan dolayı da aramızda kavga çıktı, çünkü ben daha çok siyasi bir çizgideydim. Ama sonra Risale-i Nur eserleri ile tanıştım ve babamın istediğinin aslında Risale-i Nur eserleri olduğunu fark ettim....

---

39 "Fikir" grubu ile söyleşi, kadınlar bölümü. Bu metnin orijinali Türkçe.

40 "Fikir" grubu ile söyleşi, anne babalar bölümü.

Babası ile ilişkisinin "kavga"ya varan evresini, onunla ilişkisini yeniden düzenlediği evreden ayırdedebiliriz: Bahri "Risale-i Nur ile tanışınca" babanın beklentileriyle oğlunun eylem pratiğinin -ki daha önce çatışıyorlardı- örtüştükleri ortaya çıkıveriyor. "Kedi" grubunda beliren, göç nesilleri arasındaki fark, burada algılanmıyor. Bu anlatımın ön planında daha ziyade eğitim farkı var. Bahri, eğitimdeki başarısı ile babasının "yeterli" olmayan eğitimi arasında bir karşıtlık kuruyor. Beraberinde bir üstünlük hissi getiren bu fark, "Fikir" grubunda sadece dinsel olgularla sınırlı kalmıyor, eğitim konumundaki bir farkı da gösteriyor. Ebeveynleri genelde vasıfsız işçi iken, "Fikir" grubunun üyeleri yüksek eğitim derecelerine sahip.[41]

Medresedeki eylem pratiği

Medrese, anne babalarının da karışamadıkları, dış dünyadan sınırlanmış bir mekanı temsil ediyor. Genç müslümanlarca, zaman zaman aile kavgalarından sonra "kafa dinlemek" için kullanılıyor. Ayrıca medrese olarak kullanılan dairenin kapısında, yabancı ziyaretçilerin ayakkabılarını çıkarmasını isteyen bir levha asılı. Burada sözlü bir beyan ile dışsal alana bir sınır çekiliyor. Oysa "Kedi" grubunda dışsal alanla sınır, yabancıların, habitüel uyum ifadesinden, örneğin "High Five"dan dışlanmasıyla çiziliyor.

Medrese bünyesinde "Fikir" grubu üyeleri, haftada üç kere Said Nursi'nin eserlerini okuma günleri düzenliyor, beraber namaz kılıyorlar. Namazın onları ümmete bağlamasına ve bu bakımdan yüzyıllarca devam ettirilen bir pratiğe dayanmasına rağmen gençler, bu dinsel ritüeli de kuramsal düşüncelerden türetiyorlar:

> Yaklaşık on altı yaşlarında olan bir genç pencereye doğru ilerliyor, duvarda asılı resimdeki Kâbe'ye, böylelikle de Mekke'ye dönüyor ve Ezan okumaya başlıyor. Bu sırada diğerleri bej ya da açık mavi renkteki cüppelerini giyiyorlar. Bazıları kafalarına, kenarına uzun ve keten rengi olan sarık sarılmış, pamuklu ya da hasırdan oluşan takkelerini geçiriyorlar. Yaklaşık 30 cm uzunluktaki uç kısmı ise arkadan başlarının sol yanından aşağı doğru sarkıyor.
>
> Genç bir adam Mekke'ye doğru serilmiş seccadenin önüne geçiyor. Diğerleri onun arkasında yerlerini alıyorlar. Bu şekilde imam görevi yapan genç adamın Kuran'ı ezgi-

41 Leenen vd.'nin (1990: 758) kaydettikleri gibi, "göç nedeniyle nesiller arasında, eğitim hizmetleri bakımından olağanüstü bir eşitsizlik oluştu". Ebeveynlerinin yetersiz kalan eğitiminden dolayı "yetenekli göçmen çocuklar... aile desteği eksikliğini telafi etmek" (*agy.*, s. 763) zorundalar. [Eğitim kurumlarında başarısı yüksek olan göçmen gençler hakkında Almanya'da çok az ampirik çalışma mevcut. Bu sadece onların artan sayısından değil, bu olgunun karşımıza çıkardığı ilginç araştırma konusundan dolayı da şaşırtıcıdır. Çünkü yerli gençlerin eğitim başarısı çoğunlukla ebeveynlerinin sağladığı koşullar tarafından belirlenirken göçmen çocuklar, Leenen vd.'ne göre eğitim sisteminde kendi kendilerini konumlandırıyorlar] Göçmen çocukların okul sisteminde karşılaştıkları kurumsal ayrımcılığı, Radtke ve Gomolka araştırmıştır (bkz. Gomolka ve Radtke, 1999).

> sel bir sesle okumaya başlamasıyla namaz da başlıyor. Sürekli olarak yeni gençler geliyor ve ancak ikinci hatta üçüncü sırada kendilerine bir yer bulabiliyorlar. Mecburi kısım bitirildikten sonra bu sıkı düzenleme gevşiyor. Şimdi birkaç kişi ardı ardına, yüksek sesle ve açıkça duyulabilinecek şekilde Arapça dua ediyorlar. İmam da namaza devam ediyor. Daha sonra öğreniyorum ki bu gönüllü bölümde istek üzerine duaya katılım söz konusudur. İsteğe göre, Kuran'dan seçilmiş farklı metinler, bireyler tarafından da yüksek ya da kısık sesle dua olarak okunuyor. Sonradan gelenler, önce yalnız olarak namazın mecburi kısmını bitiriyorlar. Tespihler dağıtılıyor, gençler tespih çekerek Allah'ın 3 adını, 32 defa olmak üzere mırıldanıyorlar. Bu gönüllü bölümden sonra, şimdi dualar tamamen kişiselleşiyor, herkes kendisi için dua ediyor, öylece kalıyor ve kendi içinde derinlere dalıyor. Daha sonra, İmam birdenbire Arapça kısa bir özdeyiş söylüyor. Kalabalık dağılıyor, imam duadan sonra ara vermeden çay isteğinde bulunuyor.

Ezan, bir dizi ritüel eylemi başlatıyor. Namazda eşzamanlı olarak dua okunan genel kısım, herkesin kendine göre katıldığı kollektif kısım ve kişisel duaya ayrılan özel bir kısım birleşiyor. Burada görülen kişisel dertlerin ancak kollektif çerçevede dillendirilebilmesidir. Dışardan bakanlar, namazın içtenliğinden çay içmeye geçilmesini çok ani ve kopuk bulurlar. Ritüel ve onun dorukları olan ezan ile son inşat, dinsel aşkınlıkla dünyevi gündelik hayat arasında kesin bir sınır çizer. Ritüel İslâmi öğretinin ayrıntılarıyla pratiğe döküldüğü mekanla dünyevi gündelik hayat arasında da bir sınır çizer:

> Namazdan sonra, Bahri'ye namazla ilgili birkaç detay soruyorum. Örneğin sarığın arkasında uzanan bu uç kısım ile ilgili olarak. Bahri bana bu konuda oldukça net bir cevap veriyor ve şöyle açıklıyor: Muhammed putperestlere karşı sürdürdüğü savaşta, kendisine yardıma gelen melekleri, başlarından aşağıya bu şekilde sarken uç kısımlardan tanıyor. Bahri'ye ayrıca kendisinin neden namaza katılmadığını soruyorum. O da bana, o sırada tuvalete gitmesi gerektiğini söylüyor. Tuvaletten sonra, idrar yolunda hâlâ sidik kaldığı için, İslâm kurallarına göre, içeri giremediğini ve yine kurallara göre ancak 40 adım attıktan sonra, tekrar tuvalete giderek ve daha sonra abdest alarak yan odada namazını kıldığını anlatıyor.

Bahri'nin namazın her ayrıntısını dinsel kurallardan türetebilmesinde ritüel alanda kuramdan pratiğe bir tümevarım belgeleniyor. Bu şekilde "sembolik olarak yoğunlaştırılmış, üstbelirlenmiş sosyal eylemlere" (Gebauer ve Wulf, 1998: 134) yöneliniyor. Dinsel cemaatin kuralları, mümkün olduğu kadar tam olarak uygulanıyor.[42] Üniversite öğrencilerinin ritüelde belgelenen bu "modus operandi"si, "Kedi" grubuyla ve breakdansla eğitimden kaynaklanan bir karşıtlık içindedir. Çünkü "Kedi" grubunda bedensel eylemcilik üstüne ancak sonradan

---

42 Katılımcı gözlem sırasında gençler bana, "*Triebseele*" olarak tercüme ettikleri, üstünde düşünülmeyen eylem pratiği olarak da kavramlaştırılabilen "nefs"in hayatta bastırılması gerektiğini açıkladılar. Tayfun Atay (1996), buna benzer bir saiki Londra'lı bir Nakşibendi tarikatında bulmuştur. "Fikir" grubundaki yoğun düşünüm ve kuramsallaştırmaya karşıt olarak, çoğunlukla işçi olan bu Nakşibendiler, "nefs"i zikirde kendinden geçerek bastırıyorlar.

düşünülüyor ve -indüktif diyebileceğimiz bir şekilde- kuramsal olarak formülleştirilebilen bir koreografi haline getiriliyor.

5. Sonuç

Türkiye ve Almanya'nın yerlileri, göçmen gençlerin eylem pratiğinde ortaya çıkan breakdans ve medreseyi egzotik bir olgu, bir öteki olarak algılayabilirler. Ancak breakdans gençleri, medresedeki fikirsel eylemciliği, medrese gençleri ise breakdansın bedensel eylemciliğini bir şekilde yabancı bulabilirler.[43] Hatta gençliğe özgü bu eylem pratiklerinin ikisi de yetişkinlerce, erkek bir faaliyet olarak da kadınlarca yadırganabilir. Ve saire ve saire... İncelememde kullandığım karşılaştırmalı yaklaşım, gündelik hayatın bu mukayeselerinden esinlenerek geliştirildi. Analitik mesafeyi koyduğum ve tefsir yöntemlerini kontrol edilebilir bir şekilde uyguladığım araştırma yaklaşımı açısından göçmen gençlerin sahip olduğu habitusun üç boyutu çıkarılabilir. Bunlardan sadece göçmenlik konumu ile ilgili olanı, göçmen gençleri yerli akranlarından ayırdeder.

1. Göçmenlik konumundaki gençlerde hem (az da olsa) kendini etnikleştirme hem de başkaları tarafından etnik bir ayrımcılığa maruz bırakılma görülebilir. Bunun yanısıra gençler, aileleri ile toplumu birbiri ile çatışan, birbirine zıt iki alan olarak yaşayıp aralarında kesin ve pratik bir sınır koyabilirler.

2. Ergenlik çağına özgü olan bunalımlı yadsıma evresi, suç olarak kabul edilebilen faaliyetleri ile birlikte hem yerli hem de göçmen gençlerde tespit edilen geçici bir olaydır. Bu evreden sonra gençler, hayatlarına yeni bir yön verip yeni bir biyografik plan kurmaya başlarlar.

3. Deneyimde temellenen biyografik öğrenme de, genel olarak çalışanlara has olup yüksek tahsillilerin kullandıkları tümevarımsal biyografik düşünmeden ayrı tutulabilir.

Bu araştırmada uyguladığım karşılaştırmalı tahlilin ve ampirik olarak çıkardığım "çok boyutlu habitus"un (Bentley), göçmen gençlere ilişkin kuramsal bir çerçeveyi oluşturmaya, bu çerçevede hem göç hem de gençlik olgusunu sistematik bir şekilde bir araya getirmeye[44] ve onları bizimkileştirmeden ya da ötekileştirmeden gençlerin ortak ve farklı yanlarını ortaya koymaya katkıda bulun-

---

43 Bu arada yazımın giriş kısmında bahsettiğim 'yabancıyı anlama' sorununa ilişkin olarak, yabancılığı sadece milli ya da etnik olarak tanımlamadığımı vurgulamak istiyorum. Özellikle eğitim konumu ve bunun ayrımlarında gelişen yaşam biçimleri arasındaki fark, bir yabancılık oluşturabilir. Bourdieu'nün ifade ettiği gibi, bütün hayatı boyunca akademik bir kariyerle uğraşan bir bilimci için, bir işçinin yaşayışı anlaşılmaz, hatta akıldışı gelebilir. Bu da ayrı bir etnomerkezcilik, "bilimcilerin etnomerkezciliğidir" (Bourdieu, 1993).

44 Auernheimer'in (1990) vurguladığı gibi göç araştırması ile gençlik sosyolojisi arasında henüz sistematik bir bağlantı yoktur. Aynı tesbiti yapan Heitmeyer ise, Türk gençlerini ampirik olarak araştırdığı bir çalışmada gençlik sosyolojisini eleştirip ergenliğin özelliklerini dikkate almamayı yeğlemiştir (Heitmeyer vd., 1997: 144).

duğunu umuyorum. Böyle bir yaklaşım, breakdans ve medresenin anlam dünyalarını oluşturduğu göçmen gençlerin, yerli akranları ile, belki kendilerinin ve onların bilip istediklerinden daha çok şey paylaştıklarını gösterebiliyor.

KAYNAKÇA

Atay, T. (1996) *Batı'da Bir Nakşi Cemaati - Şeyh Nâzım Kıbrısi örneği*, İletişim, İstanbul.

Albrecht, P.-A. (1990) "Die strafrechtliche Auffälligkeit des "Ausländers": Kriminologische Verarbeitung und kriminalpolitische Verwendung" *Strafverteidiger*, 10 (6), 272-279.

Anderson, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londra. Türkçesi: (1993) *Hayali Cemaatler - Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Metis, İstanbul.

Armağan, İ. (1974) *Bilgi ve Toplum I - Bilgi Sosyolojisine Giriş*, İstanbul.

Arslan, H. (1992) *Epistemik Cemaat - Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma, İstanbul.

Auernheimer, G. (1990) "Jugendliche türkischer Herkunft in der Bundesrepublik Deutschland - Ethnizität, Marginalität und interethnische Beziehungen" Büchner, P. vd. (derl.) *Kindheit und Jugend im interkulturellen Vergleich* içinde, Leske & Budrich, Opladen, 229-243.

Bentley, G. C. (1987) "Ethnicity and Practice", *Comparative Studies in Society and History*, 29, 24-55.

Bohnsack, R. (1989) *Generation, Milieu und Geschlecht - Ergebnisse aus Gruppendiskussionen mit Jugendlichen*, Leske ve Budrich, Opladen.

Bohnsack, R. (1999): *Rekonstruktive Sozialforschung - Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*, Leske ve Budrich, Opladen.

Bohnsack, R. vd. (1995): *Die Suche nach Gemeinsamkeit und die Gewalt der Gruppe - Hooligans, Musikgruppen und andere Jugendcliquen*, Leske ve Budrich, Opladen.

Bohnsack, R. ve Nohl, A.-M. (1998) "Adoleszenz und Migration - Empirische Zugänge einer praxeologisch fundierten Wissenssoziologie" Bohnsack, R. ve Marotzki, W. (derl.) *Biographieforschung und Kulturanalyse* içinde, Leske ve Budrich, Opladen.

Bourdieu, P. (1993) "Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität" Berg, E. ve Fuchs, M. (derl.) *Kultur, soziale Praxis, Text* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 365-374.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (1996) *Reflexive Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt.

Breitenbach, E. (1997) "Freundinnen und Mütter in der weiblichen Adoleszenz", *Diskurs*, 1, 24-31.

Bukow, W.-D. ve Llaryora, R. (1988) *Mitbürger aus der Fremde – Soziogenese ethnischer Minoritäten*, Westdeutscher, Opladen.

Çağlar, A. (1998) "Verordnete Rebellion – Deutsch-türkischer Rap und türkischer Pop in Berlin", Mayer, R. ve Terkessidis, M. (derl.): *Globalkolorit – Multikulturalismus und Populärkultur* içinde, Hannibal, St. Andrä, 41-56

Dittrich, E. J. ve Radtke, F.-O. derl. (1990) *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*, Westdeutscher, Opladen.

Elbruz, L. (1982) *Karl Mannheim ve Planlı Değişme*, DPT, Ankara.

Esser, H. ve Friedrichs, J. derl. (1990) *Generation und Identität*, Westdeutscher, Opladen.

Geißler, R. ve Marißen, N. (1990) "Kriminalität und Kriminalisierung junger Ausländer, die tickende soziale Zeitbombe - Ein Artefakt der Kriminalistik", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 42 (4), 663-687.

Giddens, A. (1995) *Die Konstitution der Gesellschaft*, Campus, Frankfurt a. M. ve New York.

Glaser, B. G. ve Strauss, A. L. (1977) *The Discovery of Grounded Theory - Strategies for Qualitative Re-*

search, Aldine, Chicago.

Gomolla, M. ve Radtke, F.-O. (1999) *Institutionalisierte Diskriminierung von Migrantenkindern*, Leske ve Budrich, Opladen (yayınlanmak üzere).

Heitmeyer, W. vd. (1997) *Verlockender Fundamentalismus - Türkische Jugendliche in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Hitzler, R. ve Honer, A. derl. (1998) *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*, UTB, Opladen.

Keyman, F. vd. derl. (1996) *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İletişim, İstanbul.

Kohli, M. (1996) *The Problems of Generations: Family, Economy, Politics*, Budapeşte.

Leenen, W. vd. (1990) "Bildungsverständnis, Plazierungsverhalten und Generationenkonflikt in türkischen Migrantenfamilien", *Zeitschrift für Pädagogik*, 5, 753-771.

Luckmann, T. (1986) "Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen", Neidhardt, F. vd. (derl.) *Kultur und Gesellschaft*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie'nin özel sayısı içinde, Westdeutscher, Opladen, 191-211.

Mannheim, K. (1964a) "Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation" *agy. Wissenssoziologie* içinde, Luchterhand, Neuwied, 91-154.

Mannheim, K. (1964b) "Das Problem der Generationen" *agy. Wissenssoziologie* içinde, Luchterhand, Neuwied, 509-565.

Mansel, J. (1989) *Die Selektion innerhalb der Organe der Strafrechtspflege - am Beispiel von jungen Deutschen, Türken und Italienern*, Lang, Frankfurt a.M. vd.

Matthes, J. (1992) "The Operation Called "Vergleichen"" *agy.* (derl.) *Zwischen den Kulturen?* Soziale Welt özel sayısı içinde, 75-99.

Nohl, A.-M. (1996) *Jugend in der Migration - Türkische Banden und Cliquen in empirischer Analyse*, Schneider, Baltmannsweiler.

Nohl, A.-M. (1997) *Junge Türken in Ankara und Berlin - Kulturvergleichende Fallstudien über Jugendcliquen*, Yayınlanmamış konferans metni, Şarkiyat Enstitüsü, İstanbul.

Nohl, A.-M. (1999) *Differenzerfahrung und Migrationslagerung - Vergleichende Rekonstruktionen zu männlichen Jugendcliquen in der Einwanderungsgesellschaft*, Doktora tezi, Freie Universität, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Berlin.

Park, R. E. (1950) "Experience and Race Relations - Opinion Attitudes, and Experience as Types of Human Behavior" *agy. The Collected Papers of Robert Ezra Park, C.1 (Race und Culture)* içinde, The Free Press, Glencoe/Illinois, 152-157.

Peters, H. (1985) "Jugendkriminalität", *Gegenwartskunde*, 3, 357-386.

Schäffer, B. (1996) *Die Band - Stil und ästhetische Praxis im Jugendalter*, Leske ve Budrich, Opladen.

Schittenhelm, K. (1999) "Dissenz, Distinktion und Gegenentwürfe in Soziokulturellen Millieus Junger Frauen", Roth, R. Ve Rucht, D. (der.) *Jugendkulturen, Politik und Protest – Vom Widerstand Zum Kommerz* içinde, Leske und Budrich, Opladen.

Schöch, H. ve Gebauer, M. (1991) *Ausländerkriminalität in der Bundesrepublik Deutschland*, Nomos, Baden-Baden.

Schütze, F. (1983) "Biographieforschung und Narratives Interview", *Neue Praxis*, 3, 283-293.

Shusterman, R. (1994) *Kunst Leben – Die Ästhetik des Pragmatismus*, Fischer, Frankfurt a. M.

Tertilt, H. (1996) *Turkish Power Boys - Ethnographie einer Jugendbande*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Thrasher, F. (1927) *The Gang*, The University of Chicago Press, Chicago.

Wacquant, L.J.D. (1992) "The Social Logic of Boxing in Black Chicago: Toward a Sociology of Pugilism", *Sociology of Sport Journal*, 9, 221-254.

Wohlrab-Sahr, M. (1998) "Konversion als Re-Sozialisation", *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, (18) 4, 373-388

Breakdance and medrese: The multidimensional habitus of migrant youths

In a reconstructive approach, breakdance and medrese, exotic phenomenas of migration society, can be analyzed as manifestations of the *multidimensional habitus* of migrant youths. This approach, based on the *sociology of knowledge* by Karl Mannheim and Ralf Bohnsack, aims at reconstructing collective experiences and orientations of *adolescents*, i. e. their habitus, which is imbedded in the practical consciousness.

The data material presented in this article is drawn from an empirical research project on seventy groups of youths, both migrant and autochtone. By *comparative analysis* of three different cases, i.e. *peer groups* of migratory background, it is possible to differentiate three dimensions of their habitus: the adolescence, the migratory location and the educational location. While there are commonalities between autochtone and migrant youths in the frame of adolescence and education the experiences in the frame of migratory location are unique for the migrant youths.

In the comparison of cases, two phases of *adolescence*, the negation phase with its peak of adolescence crisis and a phase of biographical reorientation are identified. Further, in the *migratory location* one finds three types of experiences and orientations. In one of them breakdance and medrese evolve as distinguished action practices, aside from societal and parental normality expectations towards the young people. In contrast to the *physical actionism* of breakdance, the medrese is based on an *intellectual actionism*. This difference, for which parallels can be found in autochtone peer groups, is rooted in the *educational location*, that, within one type of migratory location, differs in each case: while breakdance is the dance of young workers, the medrese activities are maintained by university students.

Thus in breakdance and medrese as manifestations of a multidimensional habitus one can find *commonalities* and *differences* between autochtone and migrant youths.

Aklın sosyolojik soykütüğü: Soy akıldan tarihsel ve toplumsal akla doğru

*Yasin Aktay**

Giriş

Bu yazının birinci bölümünde, aklın sosyolojik soykütüğü anlamına gelecek bir yol deneyeceğiz. Bununla aklın mahiyetinin ne olduğu veya aklın hakikate ulaşmada bize ne kadar ve ne şekilde katkıda bulunduğu sorusuna bir cevap üretmeye çalışmayacağız. Aslında, aklın gerçekten de ne olduğuna, bu süreçteki rolünün ne olduğuna cevap arayan çabaların dönüp dolaşıp metafizik çabalar olarak kalmakta olduklarına işaret edilecektir, ama bunu kendi çabamızı bunların yerine ikame etmek için değil, aksine bu türden bir çabanın her zaman için metafiziğe sonuna kadar batık bir çaba olduğu iddiasını güçlendirmek için yapacağız. Akıl hakkında yapılan konuşmalar genellikle akla bazı yüklemeler yapmak için yaparlar bunu. Aklın soy bir kavram olarak, içeriği evrensel olarak görülebilir, kabul edilebilir ve algılanabilir bir şey olarak görülmesi, akıl etrafındaki en evrensel olguyu oluşturuyor. Ancak akla isnad edilen muhtevaların aynı evrensellikte ve aynı tartışılmazlıkta olmaması, bizzat bu bile aklın kendi öz-tanımına veya kendinden menkul bir tanıma sahip olmadığını gösteriyor. Dolayısıyla aklın gerçekten de ne söylediğini ortaya koymaya çalışan bir çaba, şimdiye kadar akıl adına ortaya konulmuş çabaların bütün yanlışlarını gösterebilme başarısını kaydetse bile, kendisi de akıl üzerine bir metafizik olmaktan kurtulamaz.

O yüzden biz, bu yazıda böylesi bir çabadan ziyade, akıl hakkında insanların bir metafizik üretme tarihiyle, tabiî ki bu yazının dar sınırlarının izin verdiği ölçüde, ilgileneceğiz. Yani akla bir tanım ve içerik isnad etmekle insanlar nasıl bir söylem inşâ etmeye çalışmışlardır? Bazı söylemlerini, aklı merkeze alan bir ter-

(*) Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

minolojiyle nasıl meşrulaştırmaya ve güçlendirmeye çalışmışlardır?

İkinci bölümde ise son zamanlarda Türkçe'de kitabı yayımlanan Fas'lı yapısalcı düşünür M. Abid Câbirî'nin Arap Aklının yapısıyla ilgili argümanlarını, yer yer Cezayirli postyapısalcı Muhammed Arkoun'un İslâm aklıyla ilgili analizleriyle karşılaştırarak tartışacağız.

Kendinden menkul tanım ve meşruiyetiyle akıl

Akıl her zaman düşüncenin ve tartışmanın konusu olmuştur. Yaşadığımız çağı nitelemek üzere kullanılması, daha önceleri Akıl üzerine hiç bir söylem geliştirilmemiş olduğunu göstermez. Kuşkusuz böyle bir niteleme daha önceki çağlarda insanların kendisinden yoksun oldukları gibi bir çıkarıma, naif bir düzeyde, zımnen imkan verse de, aklın insanın ayrılmaz bir vasfı, diğer varlıklar arasında kendisini temyiz etme aracı olarak sayılması bugün de dahil hiç bir çağa özgü bir tutum olmamıştır. Çağımızın bir akıl çağı sayılması bile diğer çağlarda aklın hiç olmadığını değil, olsa olsa aklın, insana yön verme potansiyeli olan diğer melekeler karşısındaki önceliğine bir vurgu yapmış oluyor. Kuşkusuz burada aklın veya akılcılığın çok naif tasavvurlarını konu dışı edebiliriz. Yine de aklın günümüzde sosyal bilimlerin veya felsefenin odağında yoğun bir yer tutması bir çok açıdan önemlidir. Bu herşeyden önce çağımızın aklı diğer çağlardan görece daha çok kullandığının bir kanıtı olmaktan ziyade akla neler yüklediği açısından çok önemli bir şeydir. Gerçek şu ki, modern çağda aklın kendisinden çok (ki aklın 'kendi'sinin ne olduğu konusunun apayrı bir sorun olduğu artık herkesin malumudur) aklı konu eden söylemler, gerek meşrulaştırım gerek kimliklenme teknolojileri açısından önemli işlevler görmektedir.

Bu yazıda göstermeye çalışacağımız gibi, akıl bu işlevi görmeye yaklaştıkça diğer çağlarda veya modern sayılmayan görüşlerde aklın gördüğü işlevle olan farkını gittikçe kapatmaktadır. En basit ifadeyle akıl, bir dünya görüşünün, bir paradigmanın veya en kaba biçimiyle bir ideolojinin, dolayısıyla ona eşlik eden bir yaşam pratiğinin veya siyasetinin haklılık ve meşruiyetini tesis işlevinden hiç bir zaman sapmamıştır. Tüm meşruiyet dayanakları gibi akıl da bu işlevini deruhte etmeye kalkıştığında kendisine eşlik eden en temel mekanizma, öncelikle kendi konumunun pekiştirilmesi yönünde istihdam edilen bir yüceltme edebiyatıdır. Bu yüceltme, akıl sözkonusu olduğunda genellikle kendisine biçilen rol mutlak hakikatin, nesnel doğruluğun, veya genel olarak olması gereken neyse onun bulunup yansıtılması beklentisine karşılık verir. Burada sorun olan şey aklın bu hakikati bulup bulmayacağından ziyade sözkonusu mutlak hakikatin, nesnel doğruluğun veya "olması gereken"in bu tür işlere koşulan aklın öncesinde tanımlanmış olmasıdır. Her seferinde, ama kabul etmeliyiz ki, aklın biraz daha etkin her kullanımının sonucunda, biraz da hayalkırıklığıyla keşfedilen şey, aklın kendisini aşan bir referansa dayanmadan pek çalışmıyor olduğudur.

Aslında, insanlık tarihi akla bu tür rollerin tevdi edilip sonra tekrar geri alındığı bir helezon olarak da pekâlâ okunabilir.

Akıl, düşünce tarihi boyunca hep bir ilgi kaynağı olmayı sürdürmüş; Akıl üzerine çeşitli söylemler geliştirilmiştir dedik. Yine de akla olan vurgusu itibariyle modern çağı diğerlerinden hemencecik ayırmak mümkün. Çünkü yaşadığımız modernliğin proje edildiği Aydınlanma dönemi akıl üzerine muhtemelen tarihin en zengin literatürünün geliştiği bir hareket olarak nitelenebilir. Aydınlanma, büyük ölçüde, ışığını akıldan alma üzerine kurulu bir sembolizme işlerlik kazandırmıştır. En azından günümüzdeki Aydınlanma imajı, Aydınlanma dönemini veya hareketini, insanın, hayatına yön veren temel ilkeleri, kendisini aşan dinsel, büyüsel veya metafizik referanslardan ziyade bizzat aklına müracaat ederek bulmayı öngören bir hareket olarak resmeder. Aklın Aydınlanma döneminde kazandığı genel geçer anlam gerçekten de budur. Kant, "Aydınlanma nedir?" sorusuna verdiği meşhur cevabında insanın "aklını kullanmayla başlayan" bir "ergin olmayıştan çıkma" yoluna işaret etmişti. "Ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışı" diye tanımlanıyordu.[1] Bu ergin olmayış durumuna insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini göstermeyen insanda aramalıydı. Bunlar, Aydınlanmanın meşhur parolasına götüren ifadelerdi: *Sapere aude* (bilmeye cüret et!) Aklını kendin kullanma cesaretini göster! (Kant, 1984: 213).

Kuşkusuz bu ifadelerde, aklın kendisinin bir yol gösterici olmasından önce insanın "kendi aklını kullanabileceği"ne dair iddia daha dikkat çekici olmalı. Kant için deney ve bilgi öncesi kategorik bir takım ilkelerin oluşturuculuğuna, inşâ ediciliğine yabancı değiliz. Kant, aklın naif bir ampirizmle salt dış dünyadan algıladıklarını olduğu gibi yansıtan bir aynadan ibaret görülmesine karşı geliştirdiği argümanlarla akla bir özerklik iddia etmişti. Özerk akıl düşüncesi, şeylerin hiç bir zaman oldukları gibi (kendinde/*numen* olarak) görünemeyeceğini, aklın önceden getirdiği kategorilerle, algıladığı şeyleri inşa ettiğini varsayıyor. İnsan bilgisinin imkanı da, zihnin süzgecinin şekillendirici olduğu bu sınırlarda "insana görünen şey" anlamında "fenomen" olarak belirleniyor. Fenome-

---

1 Michel Foucault'ya göre, burada vurgunun negatif olması, yani "ergin olmayış" diye bir durumun tanımlanması tesadüf değildir. Cümle pekâlâ "insanın erginleşmesi" diye de kurulabilirdi. Burada Aydınlanma düşüncesini veya tavrını en iyi resmeden bir "çıkış", "kopuş", "bir halden, bir çağdan, bir dönemden çıkıp başka bir hâle, döneme, çağa geçiş" iddiasının veya düşüncesinin dile bu tür ifadelerle yansımasından daha doğal bir şey olamaz. Foucault, Kant'ın ünlü makalesini yorumladığı ve aynı başlığı taşıyan makalesinde, bu "kopukluk" durumunun modernliği belirleyen en temel kavramlardan biri olduğunu savunur. Foucault, Kant'a sorulmuş olan "Aydınlanma" sorusunun Kant'tan bu yana Felsefenin temel meselesini teşkil etmiş olduğunu belirtir. Ona göre, birileri Felsefenin "ne" olduğunu soracak olursa buna rahatlıkla "Aydınlanmanın ne olduğu sorusuna cevap vermeye çalışan bir uğraş" diye cevap verilebilirdi (Foucault, 1984).

ne açılan her kapıdan göreceliğin geçmesinin zorunlu olmadığı dersini ilk verenlerden biridir Kant. Çünkü, düşüncesinde, insan bilgisinin en kesin biçimi olarak fenomenin, yine de bütün insanlar tarafından, nesnel olarak algılanabileceği varsayılıyor. İnsan zihninde önceden varsayılan kategori ve ilkelerin evrensel olarak geçerli olduğu ve insan zihnini her yerde aynı şekilde belirlediğinden, akıl için "tek yol" nosyonunun hiç bir engeli kalmıyor. Kant'ın ahlâk felsefesi belki de bu yüzden, "kim olsa aynı şeyi" görüp düşüneceği bir "nesnel doğruluk" düşüncesiyle karakterize olmuştur.

Aklın akıl-olmayandaki farkı ve temelleri

Burada görebileceğimiz bir sorun, Kant'ın akılda varsaydığı *a priori* kategorilerin sınırlarının zorunlu muğlaklığıyla ilgilidir. Kant'ın mutlak, pratik ve yargısal akıl arasında yaptığı ayırımlarla birlikte tüm bu akıllara yönelttiği eleştirel yaklaşımının saf, katışıksız bir akıl arayışınca belirlenmesine karşın, daha genel bir değerlendirmeyle, sonuçta ahlâk felsefesinin işine yarayacak, bir ahlâk metafiziğinin temellendirilmesine imkân verecek bir dizayn içerdiği açıktır. Aslında, bizzat "kendi aklını kullanmaya cesaret etme"ye teşvik ettiği insandan beklentisi de sözkonusu ahlâk metafiziğinden türeyen, aklınsa "zorunlu olarak telkin etmediği" bir şeydi. Kant, besbelli, zaman zaman, özellikle meşhur eleştirilerini yürüttüğü esnada aklın "saf/soy" halini gördüğü vehmine kapılmıştır. Ama bu vehmin, akıl ve doğruluk iddiasına bir şekilde bulaşmış her teşebbüsün zorunlu sonucu olduğunu da biliyoruz. Tıpkı Heidegger'in metafizik hakkında söyledikleri gibi: Metafizik sorusu sonuna kadar metafiziğe garkolmadan sorulamaz. Nitekim, işte biz, metafizik sorusu sorduğumuz anda metafiziğe yakalanmış oluyoruz. O yüzden metafiziği nesneleştirme düşüncesi veya girişimi tam bir yanılsamadır (Heidegger, 1990).

Aslında bu yazıda Kant'ın ne kadar da yanılmış olduğunu göstermeye çalışmak gibi bir niyetimiz yok. Başta Heidegger'inkiler ve Heideggerci çizgiye mensup olanlar tarafından olmak üzere, yeni-Kantçılardan Habermas'a kadar bir çok felsefeci tarafından Kant'ın bu yönüyle ilgili çokça eleştiri yapılmıştır. Onun resmetmeye çalıştığı "soy" aklın, tarihsel ve toplumsal belirlenmişlik ihtimallerini yeterince takdir edemediği, bu tür eleştirilerin asgari müştereği olmuştur. Kant'ın bu ihmali kesinlikle sadece kendi kişisel düşüncesine bağlanamaz. O, bu vesileyle çağının, "kendine yeten, iradeci, egemen özne" tiplemesiyle nitelenen öznelci paradigmasını temsil etmiş oluyordu. Kant ve Aydınlanma aklın genel tarihi içerisinde sıkça başvurulan istihdam tarzının en iyi örneği olarak kayda değerdirler. Bu tarz, akıl hakkında düşünüldüğünde, Ahmet Çiğdem'in dediği gibi, genellikle "başka bir tanımlamanın gerekmediği" zannından kaynaklanmaktadır. O nedenle "akıl kavramı genellikle kendini açıklayan bir kavram olarak gözükür" (Çiğdem, 1997: 54). Akıl hakkındaki en temel veya naif düşünce

biçimi, aklı, akıl dışında başka bir referansa başvurarak açıklamaya gerek duymaz. Akıl, adı üstünde, akıldır çünkü. Aklın bu kendinden menkul kredisi ona her zaman ideolojik kurguların vokabularisinde merkezî bir konum sağlar. Bu merkezî/hegemonik konumu da aklın bu özelliğini dönüp yine daha fazla beslemeye devam eder.

Kuşkusuz, akılla ilgili felsefî tartışma kesinlikle aklı kendinden menkul bir açıklığa sahip kabul edemez. Onu kendisini aşan referanslara başvurmadan açıklayamayacağının farkına varmadan bir girişimde bulunamaz.

> "Akıl ideası kendisi i işlevsel tanımıyla sınırlamayacağı gibi aklın metafizik tarihiyle de yetinemez. Ne değişmez, ebedî bir öz ne indirgenebilen bir sosyo-tarihsel karakter akıl üzerinde bir tekel iddiasında bulunabilir. Aklın tarihi, aklın muhtevasız olarak kendi öz kavramına indirgendiği tarihteki kısmî ya da seyrek görünümlerine götürülerek tüketilemez .... Batı düşüncesinde ... akılla insanın aklı kullanışı arasında güçlü bir damar vardır" (Çiğdem, 1997: 55).

Buna göre, modernliğin proje edildiği boyutuyla Aydınlanma düşüncesinde, aklın muhtevasız olarak kendi öz kavramına indirgenmiş olduğu ve tarihteki kısmî veya seyrek görünümlerine götürülerek tüketilmeye çalışıldığı söylenebilir. Kant'ta açıkça görüldüğü gibi, akıl sanki tarihdışı veya toplumdışı bir öze sahipmiş gibi düşünülmüştür. Oysa Aydınlanmanın belirli bir sınıfa, örneğin burjuvaziye götürülebilen belirli maddî temelleri olduğu bir gerçektir. Aydınlanmacı akılda, burjuvazinin, pazar koşullarında her çeşit dinsel veya geleneksel etkiden bağını koparmış, kendi alışveriş tercihini kendi dışında hiç bir etki altında kalmadan yapabilen "özerk birey" tasarımının önemli bir rolü olduğu iyi bilinir. Nesnel akıl ideali, kaynağı ister doğadaki düzenlilik, isterse de aklın içerdiği bazı kategoriler olarak düşünülsün, pazardaki bireyin davranışı için evrensel bir ölçüt olarak temellendiriliyordu ki bu ölçüt sonuçta belli bir davranış tarzını temin eden bir araca dönüşüyordu. Bir aracın kullanılışı ise her zaman o araçtan önce onun kulanılmasına karar veren bir başka iradeyi gerektirir.

Demir kafes üreten aklın özgürleştirici potansiyeli

Başlıbaşına bu gerçek bile aklın çoğu kez ancak kendi tarihselliğini ve toplumsallığını unutturacak veya gizleyecek bir çerçeve içinde referans oluşturabildiğinin çok iyi bir örneğini ouşturuyor. Çünkü, her çeşit dışsal yüklemelerden arınmış, muhtevasız olarak kendi öz kavramına indirgenebilen, soy veya nesnel bir akıl düşüncesi konusunda Aydınlanma gerçekten de çok güçlü ve özenli bir söylem geliştirmiş, bu konuda da bir hayli mesafe katetmiştir. Buna rağmen Horkheimer ve Adorno'nun da yerinde tespitiyle aklın "araçsal" olarak nitelenen bu çeşit istihdamıyla Aydınlanma negatif bir diyalektiğin işleyişine engel olamamıştır. Horkheimer'a göre aklın bir araç olarak düşünülmesi, aklı bir araç

olmaktan bile yoksun bırakır. Mit ve geleneğe karşı çıkan aklın kendisi, bir mit olacak ve gelenekselleşecekti. Bunun en önemli sebeplerinden biri toplumsal pratik üzerindeki zaferini kutlayan aklın, eleştirel işlevini kaybetmesidir. "Toplum eğer, tabiat üzerindeki tahakkümü, bilim ve teknoloji tarafından bahşedilen rasyonaliteyle emniyet altına alırsa, kendisini aklın ilkeleri etrafında yeniden örgütlemeye muktedir görecek, ancak akla herhangi bir yer bırakmadığının farkına varmayacaktır. Akıl adına sınırlayacak, akıl olmayan akıl adına hüküm sürecektir. Bu süreçte rasyonalitenin, irrasyonalitenin sadece diğer yüzü olduğu korku içerisinde keşfedilecek, akla çağıran bir rasyonalite eleştirisi böyle bir toplumda anlamsız gözükecektir" (Çiğdem, 1997: 61-62). Max Weber'in Aydınlanmacı aklın nihaî gerçekleştirimi olarak işaret ettiği, rasyonalleşmenin somut tezâhürü olarak bürokratik kurumların gelişimini "demir kafes" olarak niteleidği iyi bilinir. Buna göre, akla, tarihte yapılmış belki de en güçlü vurgu, en iyi ihtimalle "demir kafes" ler üretmek zorunda kalmıştır. Aslında aklın kendini nesnel doğruluk ideasında meşrulaştıran bu araçsal kullanımı Aydınlanmaya özgü bir durum olmadığı gibi, aklın bu tarz herhangi bir kullanımının kendini bütün kafeslerden kurtarabildiği hâlen gösterilebilmiş değildir.

Horkheimer, Aydınlanmanın, aklı kuşatan her türlü anlatısal formu yıkma adına meşrulaşmış olmasına karşılık giderek kendisinin de anlatısal bir içeriğe kavuşmuş olduğunu ortaya koydu. One göre aklı her türlü metafizik yüklemeden kurtararak bir özgürleşim ideali olarak inşâ eden aydınlanma, sonuçta akıl üzerinden çok daha yoğun ve sofistike bir metafizik üretmiştir. Buna karşılık, Habermas ve Giddens'ın başını çektiği neo-modernistlerin daha fazla Aydınlanma önerdiğini biliyoruz. Çünkü bugün şikayet konusu olan konular gerek Habermas'a göre gerek Giddens'a göre akıl ve Aydınlanmadan değil, bilakis bunların yeterince işletilememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Aydınlanmacı akıldan türeyen modernliğin yolaçtığı tüm olumsuzluklar, akıl ve Aydınlanma'dan vazgeçilerek değil, daha fazla Akıl ve Aydınlanma ile giderilebilecek şeylerdir. Burada Habermas'ın akla yüklediği rol, kuşkusuz, aklı her türlü tarih-dışı ve toplum dışı içeriğinden soyutlayarak almayı dışlayan bir roldür. Bizzat Habermas'a göre akıl hiç bir zaman soy bir halde bulunmaz. O hep belli bir tarih ve belli bir toplum içinde yaşayan değişik bireylerin davranışlarında tecessüm eder. Dolayısıyla akıl hakkında telaffuz edilen ve onu tarihdışı ve toplumdışı bir kategori olarak resmeden söylemler ister istemez metafizik bir referansa yakalanırlar. O halde aklın böylesi bir kategori olarak her resmedilme girişimi aynı zamanda veya her şeyden önce akla bir çerçeve dayatma girişimi olarak görülebilir. Burada aklın belli bir ideoloji, kültür, paradigma ve dil yapıları içerisindeki tecessümü de gözönünde bulundurulabilir. Bu yapılar gerçekliğin algılanışında aklın önünde, kurucu ve şekillendirici unsurlar olarak dururlar. Buna rağmen Habermas, aklın özgürleştirici bir potansiyel olarak kurgulanabileceği iddiasından hiç bir zaman vazgeçmemektedir. O, uylaşımsal olarak kurulan hakikatin,

hatta gerçekliğin, aklın işlevsel bir kullanımı sayesinde her türlü uylaşımsal sınırı aşarak nesnel bir biçimde algılanabileceğini düşünmektedir (Habermas, 1984). Bu düşünce, Batı toplumlarında hâlihazırda gerçekliğin kurulma biçiminin artık uylaşım sonrası *(post-conventionel)* bir niteliğe kavuşmuş olduğu iddiasıyla birleşince ortaya çok da karmaşık olmayan bir oryantalizm veya Avrupamerkezcilik çıkıyor aslında. Nitekim Weber'in daha rasyonalize olmuş toplumsal hayat biçimini daha az rasyonalize olmuş bir toplumsal hayat biçimine salık vermek için hiç bir rasyonel neden olmadığı yönündeki iddiasına şiddetle karşı çıkarken, Habermas'ta bu Avrupamerkezciliğin vurgusu bir hayli artıyor. Habermas'a göre rasyonalleşme argümantasyon için prosedürler ve fırsatlar geliştirmek anlamına geliyor ve rasyonelliğin gelişmesiyle birbirine yaklaşır onun gelişmesi. Bu gelişme baz alındığında, diğer uygarlıklar arasında yalnızca Batı "uylaşım-sonrası" bilişsel alanların üstünlüğüyle belirlenmiştir. Kurumsal düzenin "uylaşım sonrası" biçimleri, yalnızca geleneksel davranış kodlarının egemenliğinden kendilerini özgürleştirmekle kalmayan, fakat aynı zamanda garantili ilkelere göre organize edilen kurumsal düzen biçimleridir. Bu sürecin ilk olarak göze çarptığı en dikkate değer kurumsal sektörlerse, Habermas'a göre bilim ve hukuktur (Giddens, 1991: 140-141).

Kuşkusuz, burada Habermas'ın Batı toplumu özelinde yaşamakta olduğu ve son derece rasyonelleşmiş toplumda işleyen hukuk ve bilimin rasyonel sınırlarınca fazlasıyla belirlenmiş olduğunu farketmek gerekiyor. Onun kendi özel tecrübeleri içerisinde, kendi özel istemleri çerçevesinde bu rasyonalitenin sınırlarına varmamış olması çok doğaldır. Çünkü sistemin irrasyonel boyutları kendisine karşı olarak, kendi istemleriyle çatışma içerisinde olarak işlemiyordur. O da bu yönüyle karşılaşmıyordur. Çünkü, uylaşım-ötesi bir gerçeklik hissi verebilecek kadar alabildiğine rasyonalize olmuş sistemin çelişkileri kaba hatlarıyla Avrupa-dışında yaşayan insanlar tarafından çok kolay görünmektedir, çünkü buralarda yaşayan insanlar ne demokrasi, ne hukukun özerkliği ve üstünlüğü, ne insan haklarının her türlü milliyet, ırk ve din farkını aşan eşitlikçiliğiyle karşılaşmıyorlar. Aksine, onlar Avrupa'da yaşanan rasyonel ve cennetimsi düzenin bütün faturasının kendilerine totaliter, keyfî ve ayrılıkçı bir düzen olarak kesildiğine tanık oluyorlar. Rasyonel bir toplum üzerine geliştirdiği bütün teorilerini dünyanın sair yerlerindeki çelişkileri görmezden gelerek, ve ancak buralardaki çelişkiler sayesinde mümkün kılınan Avrapa'daki cennetimsi dünyaya bakarak işleyen Habermas, postmodernist veya postyapısalcı filozofları yeni-muhafazakârlıkla suçlamaktadır. Oysa kendisi, aslında kendi rasyonalizmiyle yaşadığı toplumsal gerçekliğin uyuşmasının ürettiği daha reel bir muhafazakârlıktan daha fazla mâlul görünüyor.

Doğrunun kaynağı veya doğruya ulaşmanin aracı olarak akıl

Klasik felsefe geleneğinde akıl, genellikle hakikat sorunuyla beraber tartışılmıştır. Gerek doğanın doğru bilgisine ulaşabilme, o bilgiyi üretebilme yeteneği anlamında epistemolojik bir problem olarak, gerekse de hayatta insana nasıl davranacağının, iyilik ve kötülük ölçütü olarak akıl, insanın hakikatle olan bağı nasıl kuracağıyla ilgili tartışmada sözkonusu olmuştur. Doğruluk veya hakikati bulma, doğru bilgiye ulaşma noktasında kendisine belli bir işlev yüklenmekle, yine de, aklın ne olduğu sorunu çözülmüş olmuyor. Doğru bilgiye ulaşma konusunda akla merkezî bir işlev atfeden Batı geleneğinde bile aklın doğasıyla ilgili bir mutâbakattan bahsedemiyoruz. Aksine, bu geleneğin içinde de gerek aklın doğasıyla ilgili olarak gerekse aklın akıl-dışı alanla ve ahlâkî davranışa yönelme arasındaki ilişkisiyle ilgili yoğun tartışmalar olmuştur.

Aydınlanma döneminde I. Kant'ın rasyonalizmi ile Locke'un ampirizmi arasında cereyan eden tartışma, aynı zamanda doğru bilginin imkanları ve aklın bilgiye katılma biçimi üzerine de bir tartışma anlamına geliyordu. Ampirizm doğrunun, ifadelerin gerçekliğe uygun olmasıyla mümkün olabileceğini öngörürken, aklın, gerçekliği olduğu gibi yansıtan, boş bir levha gibi olduğunu varsayıyor. Aklımızla bilebildiğimiz ve ilke olarak doğru kabul ettiğimiz bilgilerin kökeni, algılarımızın nesnesi olan gerçekliğin kendisidir. Eğer aklımızda bir düzenlilik varsa bu, bizzat gerçekliğin kendi içindeki düzenlilikten kaynaklanmaktadır. Gerçekliğin tamamına hakim olan bir düzenin ve aklın, kendisi boş bir levha *(tabula rasa)* olan zihnimizdeki tekrarından başka bir şey değildir Akıl.

Buna karşılık, akılcı düşünce, aklın gerçekliği algılamayı sağlayan belli formları haiz olduğundan hareket ettiği için, realitenin kendi içinde bir düzene sahip olmadığını; onu belli bir düzen içerisinde görmeyi sağlayanın, aklın içerdiği düzenleyici *(a priori)* formlar olduğunu düşünür. Haddi zatında biz, dış gerçekliği hiç bir zaman olduğu gibi, yani Kant'ın deyimiyle kendinde şey *(numen)* olarak göremeyiz. Onu ancak *a priori* kategorilerimizin devreye girerek düzenlemiş olduğu biçimiyle, yani *fenomen* olarak görürüz.[2] Akılcılık, realitenin kendi içinde kaotik bir yapıya sahip olduğunu, zımnen içeren bir ididaya sahiptir. Ona belli bir düzenlilik veren aklın kendisidir.

---

2 Burada Kant'ın şeyleri kendinde oldukları biçimiyle göremeyişimizden dolayı insana bilgi konusunda bir zaaf yüklediği düşünülmemelidir. Genellikle şeyleri kendinde oldukları gibi göremeyişimizin Kant'taki anlamı, Platon'unkiyle karıştırılır. Platon, meşhur mağara metaforu yoluyla açıkladığı bilgi teorisinde, insanların gerçekliğin ancak gölge biçimlerine tanık olabildiğini; oysa bütün bu gölge oyunlarına yol açan asıl gerçekliğin (idelerin) insanın bilgi melekeleri tarafından algılanamadığını söyler. Bu anlamda Platon'un algısal düzeye indirgenmiş bilgiyi hep aşağıladığını biliyoruz. Oysa Kant, tam tersine, herkes tarafından kullanılabilen aklın içerdiği ve realiteyi kendinde şey olarak görmeyi engelleyen kategorilerin, bizzat aklı akıl yapan şeyler olduklarını söylemeye getirir. Çünkü ancak bu melekeler yoluyladır ki, insan bilebilir. Bu anlamda *a priori* kategoriler insan aklı ve doğru bilgi için bir zaaf değil bir imkandır.

Burada akılcılık ve ampirizmin her ikisi, ister aklın *a priori* içerdiği bir şey isterse de doğadaki düzenlilikten kaynaklanan bir şey olsun, aklın önceden varolan bir düzenliliğin doğru bilgisiyle ilgili bir epistemolojinin temellendirilmesini sağlamaya çalışmışlardır. Sadece doğru bilginin kaydedilip biriktirilmesi noktasında değil, aynı zamanda bir ahlâk metafiziğinin temellendirilebilmesi noktasında da işlevsel görmüşlerdir aklı. Bu noktada her ikisinin akıl esasında temellendirdikleri birer ahlâk ve siyaset felsefesi de olmuştur. Örneğin John Locke, liberalist siyaset kuramını doğal hukuk felsefesi üzerinde inşâ ederken, bunu "doğadaki kuralların akla zorunlu olarak telkin ettiği ilkeler" nosyonu üzerinde temellendirmiştir. İnsanların özgürlüğü, bireyselliği ve rekabetçi özellikleri tamamen doğal durumlarından kaynaklanmaktadır ve akıl bunu bulabilecek durumdadır. Kant ise muhtemelen benzer bir ahlâkî çıkarımı aklın doğuştan getirdiği *a priori* ilkelerden türetebilecektir. Her iki örnek, yukarıda aklın muhtevasız olarak kendi öz kavramına indirgenemediğini çok iyi gösterdiği halde, yine her ikisi sonuçta akla bir öz tanım isnad ederek ve bu öz tanımı bulabilecekleri beklentisiyle yola çıkmaktadırlar.

Kaldı ki, Aydınlanma'nın akla, gerek epistemolojik olarak doğru bilgiye ulaşma, gerekse etik olarak metafizik bir hakikate ulaşma konusunda atfettiği merkezî rol, yine bizzat Aydınlanma filozofları arasında da güçlü bir biçimde sorgulanmıştır. Örneğin David Hume, akıl ile arzular arasında zannedildiğinin aksine, arzuların daha belirleyici olduğu bir ilişki bulunduğu ve arzulardan bağımsız bir aklın mümkün olmadığını, aksine aklın akıl-dışının güdümünde olduğu üzerinde durmakla, bir yandan Aydınlanmanın geniş çaplı uylaşımını bozuyordu, bir yandan da adeta ondokuzuncu yüzyılda Aydınlanma'nın tüm anlatılarına güçlü bir eleştiri başlatacak olan Nietzsche'nin, aklı "iktidar istenci"nden bağımsız düşünemeyeceğimizi telkin eden yaklaşımını haber vermiş oluyordu. Ahmet Çiğdem'in karşı-Aydınlanmacı veya Aydınlanma'nın kırıcısı olarak nitelediği Hume (Çiğdem, 1993: 66), aynı zamanda Aydınlanma'nın çok önemli bir uylaşımını daha (nedensellikle ilgili görüşünü) tartışma konusu yapmak suretiyle, akla dayandığı söylenen bilgilerde toplumsal-bilişsel uylaşımın ne kadar belirleyici olabildiğini göstermiş oluyordu. Tamamen deneyselci epistemolojisine dayandırdığı bu itirazı, nedenselciliğin deney sonucu ispatlanarak oluşturulmuş bir bilgi olmadığına dikkat çekiyordu. Nedensellik algısı, bizde deney-dışı yollarla oluşturulmuş bir düşünce olduğu için reddedilmeliydi. Olaylar arasında hep aynı sıradüzeninin vuku bulması bu olaylar arasında bir nedensellik ilintisinin bulunduğu izlenimi yaratmaktadır. Bu izlenim nedensellik algısını bir alışkanlığa dönüştürmektedir. Ama gerçekten de bir şeyin bir şeye neden veya bir şeyin bir şeyin sonucu olduğu kesinlikle kanıtlanamayacak bir şeydir. Oysa Kant'ın akılcı epistemolojisinde nedensellik pekâlâ *a priori* olarak bilinebilecek bir şeydi. Bunu söylemekle Kant da nedensellik düşüncesinin ampirik yollarla bilinemeyeceğini onaylamış olmaktadır. Fakat

bundan onun varolmadığı değil, onun bilgisinin ancak akılla bilinebileceği sonucunu çıkarmış oluyordu.

Doğrunun bilgisine aklın katkısı

Doğruya ulaşmada akılcılık etrafındaki farklılaşma, doğrunun ve hakikatin bizzat kendisi etrafında da bir farklılaşmanın oluşmasına yol açmaktadır. Deneyci bakışaçısına göre akıl boş bir levha olduğundan, doğuştan veya kendinden menkul hiç bir katkıya sahip değildir. O yüzden bilginin doğru olup olmadığı tümüyle resmettiği, yansıttığı gerçekliğe uygun olup olmadığıyla ölçülebilecek bir şeydir. Pozitivizmin ve nesnelciliğin çoğu versiyonları, doğruluğu, "uyuşma" adı verilen bu modele uygun olarak düşünürler. David Hume, aklımızın kaydettiği ve kökeni dış dünyada bulunmayan hiç bir bilgi yoktur derken, aynı zamanda bilgilerimizin sınanabileceği epistemolojik bir temele işaret etmiş oluyordu. Bu temelin, aklı sürekli olarak ayartmakta olan, akla sürekli olarak karışmakta olan akıl-dışı unsurların, dogmaların, sınanmamış varsayımların, mitlerin ve arzuların karışımından arındırması bekleniyordu (Gellner, 1985: 17-19). Uyuşma kuramına göre bu tür fazlalıklardan kurtarılması şartıyla, ki bu şartın yerine getirilmesi o kadar da zor değildir, aklın dış dünyadaki düzenliliği ve mantığı farketmemesi, dolayısıyla da kaydedip bilmemesi için hiç bir sebep kalmıyor. Çünkü bu tür çarpıtıcı faktörleri elediğiniz zaman geriye sadece olan-biteni bir ayna gibi yansıtmak kalıyor. Tahmin edilebileceği gibi bu görüş aynı zamanda materyalist bir bilgi teorisi için de temel teşkil eder, ancak materyalistliği zorunlu olarak gerektirmez. Nitekim Aydınlanma döneminde bu görüşü temsil eden John Locke'un son derece dindar birisi olduğu biliniyor (Çetin, 1996).

İnsan zihninin doğuştan bir çok şey getirmiş olduğu ve bunun bilgi edinme sürecine kaçınılmaz bir biçimde dahil olduğu etrafında felsefe tarihi boyunca oluşan eğilim de, doğru bilginin gerçekliğe uygun olma şartını önemsememeyi gerektirmiştir. Çünkü zihin zaten realiteyi yansıtmamakta, aksine, içerdiği kategorik formların içine sokarak aslında inşâ etmektedir. Buna rağmen bu görüşe göre doğru bilginin imkanından sözedilebilir ve bu bir çelişki gibi gelebilir. Çünkü zihnin içerdiği mantık, yalnızca Kant'ın, oldukça evrensel işlediği kabul edilebilecek, *a priori* kategorilerinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan bir mantık değildir. Aklın *a priori* kategorilerle bağlı olduğu kabul edildiğinde—her ne kadar Kant saf/soy akılla asgari kategorilere sonradan eklenmiş kültürel, duygusal ve sair fazlalıklardan aklın kurtulabileceği konusunda çok iyimser olsa da— aklın bunlardan fazlasına da her zaman gömülü olabileceği kabul edilmek zorunda kalınır. Nitekim fenomenolojinin bize verdiği en önemli ders, realitenin algılanmasında bilincin sanıldığından çok daha fazla katkıya sahip olduğu yönündedir. Buna göre bizim doğrudan gerçeklikle muhatap olmamız mümkün değildir. Realiteyle biz her zaman bilincimizde oluşmuş kültürel ve ideolo-

jik kategorilerin dolayımıyla muhatap oluruz. Fenomenoloji bu dolayımın mümkün kestirme yollarını yine bilince yüklediği -ve Heidegger ve Gadamer tarafından fazla iradeci ve öznelci bulunan- rolde arar. Dolayısıyla herhangi bir bilginin doğruluğu realiteye uygun olup olmaması açısından değil, kendi içinde bir tutarlılığa sahip olup olmaması açısından test edilebilecektir. Bilgi, her zaman belli bir kültür içerisinde şekillenmiş bir akıl ve mantığın dolayımıyla oluşur. Bu dolayımı aşarak bilgi üretmenin yolu yoktur, o yüzden doğruluğun ölçütü olsa olsa bu bilginin kendi içinde tutarlı olmasıdır. Kant'ın *a priori* kategorilerinde kökeni bulunabilecek bu yaklaşım genel olarak tutarlılık kuramı diye adlandırılmaktadır (Arslan, 1998: 32; Tepe, 1995: 100). Çağdaş temsilcileri arasında mantıkçı pozitivistlerin de bulunduğu bu yaklaşımda doğrular mantıksal olarak temellendiği için, bir mantık içerisindeki bir doğrunun sınırı başka bir mantığa başvurulduğunda geçersizlenmiş olur. Nitekim paradigma, ideoloji veya kültürel formlar arasında ortaölçülemeyen bir konuma sahip olduğundan, hakikat veya doğruluk konusunda relativizme gidecek yolların tıkanması mümkün olmamaktadır. Doğru, her zaman kendi içinde kapalı bir devre gibi işleyen bir ideolojinin, paradigmanın veya mantığın içinde bir doğrudur. Buna bir de postyapısalcıların dil üzerine yaptığı vurguları ekleyebiliriz. Aklın kendini sergileyebilme, performansını gösterebilme vasatı olarak çalışan dil realiteyi yansıtmadığı gibi, onu kendinde içkin kavramsal hiyerarşik yapıların düzenine sokarak yansıtmaktadır. Üstelik bu hiyerarşiler tamamen kültürel olarak belirlenen, dile bile sonradan eklenen, buna rağmen herkesin dil pratiğinde hazır bulduğu yapılardır (Derrida, 1978; 1981).

Doğruluk konusundaki diğer bir yaklaşım, onu fayda kavramı etrafında ölçmeyi önereniidir. Bu yaklaşım, bir yandan doğruluk tarihi hakkındaki gözlemlerine dayanarak insanların doğruluk nosyonlarının bir tercihin ürünü olduğunu, bu tercihin de hep belli bir faydayı gözettiğini iddia eder. Diğer yandan, doğruluk hakkındaki gayr-i ihtiyarî durumun bu olduğundan yola çıkarak yeni bir epistemolojinin bunu gözeterek, bunu bilinç alanına taşıyarak daha iyi formüle edilebileceğini varsayar. W. James'ın pragmatizmiyle en iyi formüllerini bulmuş bu kavram, çağdaş filozoflardan Richard Rorty'nin pragmatizmiyle postmodern halefleriyle buluşmuş oluyor. Rorty'ye göre dilin veya zihnin dünyayı, kendimizi, birbirimizi betimlemekte kullandığımız bir çok söz dağarı vardır. Bunlar tabiatı itibariyle olumsal nitelikte olup, bu söz dağarlarından birinin diğerinden daha doğru olduğu söylenemez, ancak onlar görece birbirinden daha "kullanışlı" metaforlar üretirler. Buna göre, düşünce tarihi doğruya veya hakikat'e, giderek daha çok yaklaşmanın değil, şeyleri sürekli yeniden betimleyen ve birçok rastlantı sonucu daha kullanışlı olduğu anlaşılan metaforların yaratılmasının tarihidir (Rorty, 1980; 1995; Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996).

Yukarıda parametrelerini vermeye çalıştığım manzarayla, akla doğru bilgiye ulaşma konusunda isnad edilen rolün ne kadar değişken olduğunu yansıtmaya

çalıştım. Doğruluk aklın herhangi bir tanımı içerisinde garanti edilebilen bir şey değildir. Doğruluğun her zaman kendine dışsal temelleri vardır, genellikle telaffuz edildiği toplumsallığın ideolojisine veya kültürüne tâbîdir. Doğruluğa veya hakikate[3] hükmeden akıl da toplumsallıktan ve tarihsellikten uzak bir akıl değildir. Aslında en saf biçimiyle akıl tanımlaması yapıldığında bile ciddi bir sorun çıkmaktadır: Hiç bir topluma veya tarihe garkolmamış haliyle, yani saf/soy haliyle akılla biz hiç karşılaşmıyoruz. Akla her zaman bir toplumsallığın, bir gelenekselliğin ve bir tarihin rasyonalitesi bulaşıktır. İnsanları akla çağıran bütün davetler o aklın garkolduğu geleneğe tâbî olmaya çağırmaktadır. Aklın buna rağmen kendinden menkul bir meşruiyete ve haklılığa sahip olması, doğruluğun ölçütü olarak kabul edilmesi, ancak ideolojik bir söylemin operasyonundaki işlevselliğinden dolayı vâkî olmaktadır.

Câbirî'nin aklından Arap aklına

Aklın kendi öz tanımına indirgenemeyeceğini, dolayısıyla aklın her zaman belli bir tarih ve belli bir toplum içerisinde ete kemiğe bürünen bir şey olduğunu kabul ettiğimizde, bir Avrupa aklından, bir batılı akıldan, hatta bir Aydınlanmacı akıldan bahsetmemiz mümkün olur mu? Kuşkusuz toplumsallığı içerisinde varsayılan akla bir de tarihsel bir boyut katmak istediğimizde, yukarıdaki muhtemel akılların her birine aynı zamanda bir de, sözgelimi, "onsekizinci yüzyıl Arap aklı", "yirminci yüzyılın ilk yıllarının Avrupa aklı", "ikinci yüzyılın üçüncü çeyreğinin Türk aklı" gibi nitelemeleri ekleyebileceğimizi kabul edebiliriz. İlk bakışta böyle bir nitelemenin, evrenselci ve tarihdışı-toplumdışı bir akıl nosyonuna karşıt yönüne rağmen, "özcülük" le yüklü olduğu görülebilir. Çünkü belli toplumlara ve belli dönemlere kendi içinde bütünlüklü, belli bir akıl isnadında bulunuyor.

Nitekim, yakınlarda kitapları Türkçe'ye çevrilerek basılan Muhammed Abid Câbirî'nin çalışmalarına (1997; 1997a) yön veren temel varsayım Arap'a özgü bir aklın mevcudiyetidir. Câbirî, Arap dünyasında meşhur olmuş ve hepsi birden "Arap Aklının Eleştirisi" ana projesi etrafında tasarlanan üç ciltlik çalışmasının birincisinde, *Arap Aklının Oluşumu*'nu incelerken, ikincisinde *Arap Aklının Yapısı*nı ve üçüncüsünde *Arap Siyâsî Aklı*'nı yapısalcı bir yaklaşımla analiz etmektedir. Yapısalcı bir yaklaşımın gereği olarak Arap aklının bileşenlerini, temel unsurlarını ortaya çıkarmaya çalışacaktır. Bunlar Arap aklının yapısal unsurları olacak ve aynı zamanda Arap Aklı dediğimiz bir şeye, başka tür akılları

Kuşkusuz doğruluk ve hakikatin kullanılma biçiminde bile ortaya çıkan farkları vardır. Gerçi birincisinin kökeni Türkçe, ikincisininse Arapça olmasına dikkat çekilerek bu fark giderilebilir. Ancak doğru(luk) kelimesinin gerçekliğe uygunluk anlamına karşılık hakikatte daha metafizik, daha etik bir çağrışım vardır. Bu yazıda genellikle bu tür farkları gözardı ederek gittiğimizin bilinmesi gerekiyor.

dışlayacak veya o akıllarla sınır oluşturacak şekilde, münhasır olacaktır. Yine yapısalcı bir yaklaşımın gereği olarak sözkonusu akıl, onu taşıyan tek tek öznelerin üzerinde, bu öznelerin insiyatifinin dışında işleyen bir mekanizmayı varsaymak gerekiyor. Bu konuda yapısalcılık içerisindeki meşhur özne-yapı geriliminin tüm boyutları, Arap Aklının yapısı içerisinde düşünülebilir. Bu durumda Arap aklı dediğimiz bütünlüklü yapı tek tek her Arap'ı aşan ve her Arap'ı da belli bir şekilde düşünmeye mecbur eden bir mekanizma olarak işler. Öznelerin bu yapının dışına çıkmaları sözkonusu olamaz. Câbirî bu ikiliği zaman zaman "oluşturucu akıl" ile "oluşmuş akıl" arasında yaptığı ayrımlarda yansıtır. Bu ayrımda oluşturucu akıl yapının yerini tutmakta, değişik tarih ve toplumlarda oluşacak olan tarihsel ve toplumsal akılların üstünde işleyen, onları belirleyen bir mekanizmaya tekâbül etmektedir.

Bununla birlikte "Arap Aklı" çok metafizik, aşkın veya Câbirî'nin deyimiyle "olağanüstü, mucizevî" (Câbirî, 1997: 19) bir kategori değil, daha ziyade, "belli bir kültür için, yani Arap-İslâm kültürü için yine onun vasıtasıyla üretimde bulunarak teşekkül eden bir "akıl"dır. Akıl ile bir düşünme aracı olarak "düşünce"yi kasteden Cabîrî, bundan aklın her türlü içerikten yoksun olduğunun anlaşılabileceğinin farkındadır. Ama o, bu aklı içerikten yoksun bir düşünce olarak düşünmüyor. Bunun için başvurduğu "oluşturucu akıl" ile "oluşturulmuş akıl" ayrımının kendisine yeterli bir açıklama modeli sunduğunu düşünür. Birincisiyle, "her insanın eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve determinist ilkeleri çıkarsayabilme melekesini" kasteder Câbirî. İkincisi ise "çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamıdır." Bu, herhangi bir dönemde onaylanan ve genel kabul gören kurallar manzumesi olup o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen bir olgudur. Dolayısıyla Arap Aklı'yla ne kastedildiği aydınlatılmış oluyor: Câbirî'nin araştırması boyunca sınırları belirlenmeye çalışılan bu akıl oluşturulmuş bir akıldır; Arap kültürünün kendisine mensup olanlara, bilgiye ulaşmak için dayanılması gereken bir esas olarak sunduğu ilke ve kurallar toplamıdır. Başka bir deyişle bunun anlamı Arap kültürünün kendi mensuplarına dayattığı bilgi sistemidir. Daha ileride oluşturucu aklın bütün insanlarda ortak olan ve aslında tarih-dışı ve toplum-dışı temelleri olan evrensel akıl olduğunu görüyoruz. Her ne kadar özü itibariyle evrensel olan Oluşturucu Akıl zihinsel faaliyette bulunurken belli ilke ve kurallardan, yani Oluşturulmuş Akıl'dan hareket etmekteyse, dolayısıyla Arap Aklı'nın oluşturucu pozisyonunda bile Arap kültür birikiminden hareket etmekteyse de (s. 22), bu onun evrenselliğini zedeleyen bir şey değildir. Görünen kadarıyla Câbirî, aklın Araplığından bahsetmekle Aklın evrenselliği, tarih-dışı ve toplum-dışı tasarımlanışına yöneltilen eleştirileri gidereceğini düşünmektedir. Oysa onun bahsettiği Arap aklı en iyi ihtimalle evrensel bir aklın Arap aklı olarak tecessümünü, daha kötü bir ihtimalle de değişik düzeylerde ortaya çıkan bir formalizmi ve özcülüğü göstermektedir.

Câbirî'nin Arap Aklı'na isnad ettiği özelliklerle içine düştüğü evrenselcilik iddiası veya özselci konumun onun yapısalcılığından kaynaklandığı açıktır. Yapısalcılık, tarih, toplum ve insan düşüncesinde belli düzenliliklerin olduğunu varsayar. Bu düzenlilikleri arayıp bulmaya yönelir. Sonuçta bir takım düzenlilikleri ortaya koyar. Özne ve öznelliğin işin içine karışma yollarına karşı çok duyarlı olduğu için kendinden menkul bir nesnellik pâyesi üstlenir. Ancak bulup ortaya koyduğu düzenliliklerin gerçekten de kendinde düzenliliklerin keşfi mi yoksa birer icad mı olduğu sorusuyla son zamanlara kadar yüzleşmemiştir. Postyapısalcı eleştiri yoluyla bu soruyla karşılaştığında, ayan beyan ortaya çıkmıştır ki, kesinlikle icadın, ortaya koyduğu yapısal modellerdeki payı çok daha fazla olmuştur. Aslında eser boyunca bahsedilen Arap Aklı'nın bir İslâm Aklı olduğu Câbirî'nin tarih yazımında ortaya çıkan yapıda icad'ın rolünün ne olduğunu görmek için bazı notlara başvurmak gerekiyor.

Arap aklının kökenleri: Bir hiyerarşi nasıl meşrulaşır?

Câbirî'nin Arap aklının yapısına atfettiği üç temel unsurdan birincisi, Câbirî'ye göre aynı zamanda Arap aklının esas bileşenini oluşturmaktadır. Câbirî'nin dinî veya *beyânî akıl* dediği bu akıl dil bilimleri (tedvin döneminde Arapça sözlük, sarf ve nahiv), belâğat ilmi, fıkıh ve belâğatla temsil ediliyor. İkincisi Yunan aklının Arap aklına eklenmesi veya eklemlenmesiyle oluşan rasyonel veya *burhânî akıl*dır. Felsefe tarafından temsil edilen bu aklın referansları Aristoteles'te yoğunlaşmıştır. Üçüncüsü ise, kadim bir unsur olarak Arap aklını etkilemiş olan, özellikle irfânî çıkarımlarla temsil edilen ve Câbirî'nin deyimiyle *irrasyonel akıl* veya bağımsız akıl olarak çalışan bir yapıdır. Araplar'ın Yunan gnostisizmi, İran işrâkîliği veya Hind tasavvufu gibi kadim din ve felsefe geleneklerinden almış oldukları bu unsur kadim Arap kültürünü şekillendirmiştir.

Bununla birlikte Câbirî bu üç unsurdan birincisini, yani rasyonel veya *beyanî* aklı, Arap aklına her nasılsa daha fazla yakıştırmaktadır. Arap aklının esas mihverini oluşturan bu unsur Câbirî'ye göre İslâm sonrasında tedvin çağı denilen İslâmî bilimlerin derlenip kodifiye edilmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu konuda verdiği örnekler gerçekten de son derece dikkate değer. Arapça'nın, sözlüğüyle grameriyle, derlenmesi esnasında yaşanılanlar bu aklın bütün boyutlarını sergileyebilecek niteliktedir. Tamamen Kuran'ın indirildiği dil olması itibariyle kendisine bir kutsallık atfedilmiş olan Arapça'nın "asl"ına sadık olarak korunabilmesi için Kur'an'ın nüzûlünün bitmesinden hemen sonra başlayan dil derleme faaliyeti çerçevesinde oluşan *Lisanü'l Arab*'ın tarihine dikkat çekiyor Câbirî. Bu sözlüğün derlemesinde çok önemli üç nokta var: Biri sözlüğe giren sözcüklerin belirlenme prosedürüyle ilgilidir. Normalde derleme dediğimiz şey halk arasında konuşulan sözcükler, lehçeler, ağızlar vs. neyse bunların saha çalışması çerçevesinde tesbit edilerek sözlüğe alınmasıyla gerçekleştirilir. Oysa *Lisanü'l*

Arab'a giren sözcükler sahadan derlenmiş değil; gramatik olarak 28 harfin üç, dört ve çok az olan beş ve altı kökharfle oluşturması matematiksel olarak mümkün bütün kombinasyonları önceden tesbit edilerek varsayılmış, daha sonra bunların kullanılıp kullanılmadığı değişik kabileler nezdinde araştırılmak sûretiyle kaydedilmiştir. Dolayısıyla sözlüğe dahil olan sözcükler doğrudan hayat içerisinden kaynaklanan, hayatın dinamizmini yansıtan bir dil değil, ne kadar geniş çerçeveli düşünülmüş olursa olsun, matematiksel bir evrenin sınırlarına sahip bir dilin işlemesini sağlamıştır. Dikkat çekilmesi gereken bir unsur, buradaki matematiksel aklın Batı'dakine göre çok erken işleyişi olmakla birlikte, aynı zamanda bu aklın hayatın olumsal doğasının sınırlarına çarpma ihtimalinin yüksekliğidir.

Sözlüğün derlemesiyle ilgili ikinci nokta, dilin aslına gitmek uğruna girişilen derleme çabasının Bedevîlerin dilini daha aslî saymasından kaynaklanan problemlerle ilgilidir. Sonuçta ulaşılan dil, hayatın dinamizminden kopuk, Bedevîlerin dünyasına münhasır bir dil olmuştur. Bedevî'nin dünyası ise dardır ve kendi somut dünyasını isimlendiren sözcüklerle sınırlıdır. Soyut ve felsefî mefhumları isimlendirme yeteneğinden yoksundur. Ayrıca dünyasının darlığı karşılaştığı somut olgu, âlet edevât ve ilişkilerin de sınırlı olması anlamına geliyor. Bu dünya ne kadar sınırlıysa, ihtiyaç duyduğu sözdağarcığı da o kadar sınırlı, o yüzden de gelişme istidadından da o ölçüde yoksun olur. Burada ilginç olan şu ki, sözlük derlemesine sevkeden düşünce Kur'an'ın indirildiği dilin en katışıksız, saf biçimine ulaşmak olduğu halde, Kur'an'ın kendisinin böyle bir hassasiyet taşımamış olmasıdır. Kur'an Arapça indirilmiştir, ama saf Arapça kullanmak gibi bir hassasiyet ihsas etmemiştir. Aksine, Kur'an'da Arapça olmayan bir çok sözcük vardır ve bunlar da şehirli bir topluluğa hitap etmekten kaynaklanmıştır. Kur'an'ın bu tercihinin üzerinde durulmamış olduğunu söyleyen Câbirî, böylece Arap dilinin, özünde matematiksel ve somut dünyanın ötesini isimlendirme konusunda yeterince istidadı olmayan bir mahiyet kazandığını söylüyor.[4]

Arap dilinin tedvininde izlenen bu prosedür, yukarıda belirttiğimiz gibi Arap aklının oluşumunda çok önemli bir moment oluşturmuştur. Bu örnekle yeterince açığa vurulan özündeki matematiksellik dolayısıyla, düşünce dünyasında hiç bir şeyi dışarıda bırakmayan, her şeyin önceden çözülmüş olduğu iddiasına sahip, tüketici ve kapatıcı bir akılla karşı karşıya kalıyoruz. Bu aklın gözettiği aynı istem fıkıhta da kendini göstermiş ve Şafiî'nin *Er-Risale*'si, fıkıh alanında çözülmemiş veya çözülemeyecek hiç bir mesele bırakmayacak bir kodifikasyon

4 Öz Türkçe konusunda Cumhuriyet sonrasında oluşan hassasiyet ve bunun belirlediği politikalarla oluşan sözdağarcığının da böylesi bir sorunu yok mudur? Varsayılan sâfiyet şartlarını ancak köylerde konuşulan dil içeriyor. Şehirdeki insanı da, hatta bilim adamını, düşünürü, felsefeciyi bile böylesi bir dili konuşmaya icbar etmek gibi bir tarafı olmuştur bu politikaların. Buna zorlanmış olmanın rencide edici tarafı bir yana, Türk düşüncesinin gelişmesine ciddi anlamda ket vuran bir boyuta sahip olduğu yönünde bir eleştirel çizgiye bu vesileyle değinilebilir.

sisteminin kurallarını derlemiştir. Bir bakıma gerçekliğin tamamını kuşatıp tüketme iddiası taşıyan bu girişim, aslında bireysel ve toplumsal varoluşun tüm düzeylerini dinî bir akıl çerçevesinde kodlayacak bir formatı barındırıyordu. Bu da, Câbirî'ye göre Descartes'ın Batı düşüncesinde yapmış olduğu ve *Yöntemin Kuralları* olarak nâm bulmuş şeyin, çok daha erken döneminde İslâm dünyasındaki bir muâdilinden başka bir şey değildir. Descartes'ta modern düşüncenin ilk işaretlerinin belirdiği Rönesans'ta iyice yaygınlaşan ve doğadaki düzenliliğin kaynağını matematiksel bir akılda bulan, bunun da insan aklında özlü bir karşılığının mevcut olduğunu öngören Kartezyen düşüncenin zirve noktalarına ulaşılmıştır. Descartes, dünyada olup biten herşeyin, o gün ulaşılmış bulunulan matematiksel çerçeve içine sokulabileceği bu çerçevece öngörüldüğü ve bunun kesin kuralının saptanabileceği varsayımıyla hareket etmiştir. Akıl sözkonusu matematiksel aklın vasatıydı ve bunun doğru işleyişinin kuralları da yine matematiksel olarak ortaya konulabilirdi. Koca bir dünyayı, hatta evreni ve varoluşu matematiksel bir kurgunun içine kapatan, gerçekten de ondan sonra modernliğin bütün bu alanlara, Heidegger'in deyişiyle, istediği gibi "düzeceği kapatma" gözüyle bakmasını mümkün kılmış olan Kartezyen anlayış, Batı'da bildiğimiz gelişme ve kalkınma tarihinin de önünü açmıştır.

Aslında Câbirî, Arap Aklı'nın üç bileşeninden birincisini, yani *Beyânî* Aklı daha aslî bir unsur sayarken, aynı zamanda onu pozitif anlamda yücelten bir şey de yapmış oluyor. Hatta Arap aklındaki bu rasyonel unsurun sürdürülmüş olması halinde, yani diğer iki unsur tarafından baltalanmamış olduğu takdirde çok daha verimli sonuçlara yol açmış olacağını, muhtemelen Arap Aklı'nın gelişiminin Batı'dakine benzer bir çizgi seyredebileceğini söylüyor. Nitekim Şafiî'nin fıkıh metodolojisi olarak işleyen *Er-Risale*'si, tıpkı Arap sözlük ve gramer derlemesi gibi kendi döneminde bu alanda yapılmış olan belki de ilk derleme faaliyetidir ve bütün boyutlarıyla irrasyonel tavır ve davranışların sızmasına karşı son derece rasyonel bir direnişi temsil etmektedir. Ancak Câbirî'ye göre, aslında yanısıra bir çok Şafiî eleştirisine göre, Şafiî'nin eserini sorunlu kılan yanı, onun bütün bir hayat alanını kapatma iradesi taşıyan, çözülmemiş veya çözülemeyecek hiç bir meseleyi bırakmama yönündeki matematiksel olarak tasarlanmış fıkhıdır. Böylesi bir irade, ne kadar ayrıntılandırılmış olursa olsun, esasen hayatın tüm olumsallıklarını karşılama imkanına sahip olamaz. Dahası, gelecekte karşılaşılabilecek sorunları önceden tahmin ederek üretilen fıkıh, hayatın özünde özgür olması gereken olumsallıkları üzerinde bir ipotek gibi çalışmıştır. Bu nedenle Şafiî'nin çalışması cidden sözmerkezciliğin içerdiği tüm sorunlara sahip olarak bir eleştiriye tâbî tutulabilir. Tahmin edilebileceği gibi böylesi bir eleştiriyi, Arap-İslâm dünyasının kendisinden beklenen kalkınmayı gerçekleştir(e)memiş olmasına getirilen açıklamalar izleyecek ve bu nokta üzerinde hasseten duracaktır.

Nitekim Câbirî'nin kitabının sonuç kısmında açığa vurulan esas kaygı, aslında eserin tamamına yön veren esas sorulardan birisi, "Arap Kültürü'nün uyanışı

yaşadığı Orta Çağ dönemindeki bilgi araçları, kavramları, yönemler, bakış açıları neden sürekli bir gelişme kaydederek XV. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaşanan benzerî bir düşünsel ve bilimsel uyanışı gerçekleştirmemiştir?" (s. 477-478). Aslında bu soru, sosyal bilimlerle uzaktan yakından ilgili olanlar için çok tanıdık bir sorudur. Bu soru, normalde kapitalizme çok da olumlu bir değer yüklemediği halde, Batı'daki doğuşuna sosyolojik bir açıklama getirmeye çalışan Max Weber'in sorduğu; sormak yoluyla kendi tarihsel özcülüğünü, oryantalist güdülenimini açığa vurduğu sorudur. Weber'in, kapitalizmin niçin Avrupa'nın dışında kalan yerlerde daha önce gelişmemiş olduğu yönünde negatif sorulmuş sorusu sosyal bilimlerde müzmin hale gelmiş Avrupamerkezciliğin temel referanslarından birini oluşturmuştur. Bu yolla o, Avrupa tarihini bütün dünya için model olarak ilan eden oryantalist değer yargılarının galebesine ciddi katkılarda, üstelik Marx ve Durkheim gibi akran ve seleflerinin yapamayacağı türden katkılarda bulunmakla eleştirilmiştir.[5] Çünkü anlamacı sosyolojinin bu büyük ustası, virtüözü, bu yolla, kendisinden beklenen anlayışlılığı yerine kendi etnosentrik bağlarına sadık kalmayı seçmiş oluyordu. Anlamacı bir kaygıyı kendilerine işin başında zaten iş edinmemiş olan Marx ve Durkheim ise zaten Weber tarafından, kendi teorik açıklamalarından yola çıkarak, kendi varsayımlarını toplumsal olguya isnad etmek gibi bir eleştiriye maruz kalmışlardı. O yüzden onlardan sosyal bilimlerdeki bu oryantalist varsayımı, bu Avrupamerkezciliği aşacak bir yaklaşım beklenmiyordu.

Akıl kurgusunun yapıçözümü

İmdi, bütün çalışmasına sözkonusu sorunun yön verdiği Câbirî çalışmaları boyunca bu sorunun bize önceden hazır ettiği bir kurgunun tasdikini sağlamaktan başka ne yapabilecektir? Tabiî ki, sözkonusu sorunun altında yatan Avrupamerkezci tarih kurgusunun kendini meşrulaştırdığı tüm gerekçelere, tüm anlatılara sahip çıkarak ve bu anlatıları yeniden üreterek ilginç bir oryantalizm yapacaktır. Bu durumda terkip cidden ilginç oluyor: Arap milliyetçisi bir oryantalizm. Câbirî'nin eserine hakim olan rasyonalizmin, bilimselciliğin, hümanizmin ve aslında sözmerkezciliğin tasdiki niteliğindeki yoğun vurgular, Batı'nın gelişmişlik anlatısının veya kurgusunun bir yeniden üretiminin gereklerinden başka bir şey değildir aslında. Arap Aklının yapısını ortaya çıkarmaya çalışan Câbirî, bu yolla Batılı bir akıl yapısının tecessümünü sağladığının ne kadar farkındadır bilinmez, ama, onun Arap aklının yapısına isnad ettiği üç unsurdan *beyânî* aklı tercih etmesinin temelinde, salt yukarıdaki soruyu sormuş olmasından dolayı bile iddia edilebilir ki, böylesi bir insiyak gizlidir.

---

5 Max Weber'in bu sorusunun oryantalist kökenlerinin bir teşhisi ve eleştirisi için bkz. Turner, 1997.

Kaldı ki, Arap Aklı'na isnad ettiği yapıdaki üç unsura denkleştirdiği örnekler de ciddî ampirik sorunlara sahiptir. Örneğin, bu üç ayaklı yapı Ali Harb'in de dikkat çektiği gibi, Rasyonel Arap, Rasyonel Yunan ve İrrasyonel Arap-dışına tekâbül etmektedir (Harb, 1993: 18). Bu tasnif irrasyonel unsurun Arap aklının özüne yabancı olduğunu varsayıyor. Bu da Arap aklının saf rasyonel bir akıl olduğunu ve irrasyonel olan bütün unsurların aslında bu akla sonradan katılmış fazlalıklar olduğunu söylemeye gelir. Harb'e göre, aslında biraz irdelendiğinde bu tasnif, merkezinde "Araplığın" bulunduğu basit bir "kimlik/fark" veya "ya o ya öteki" ilkesine göre işleyen bir mantığa sahiptir. O yüzden birine beyânî akıl derken, kelimenin etimolojik içeriği dolayısıyla bir nesnellik yüklerken diğerine sadece akıldışılık değil, yanısıra *âtıl*lık nitelemesinde bulunarak, yine kelimenin etimolojik içeriği dolayısıyla, karşılıksızlık, boşluk, absürdlük yüklemesi da yapmış oluyor. *İrfanî* akıl aynı zamanda bir *âtıl* akıldır. Rasyonelliğe prim veren bu ayrım rasyonel olan her şeyi, Araplığa, irrasyonel olanı da, eksiği, hatayı, yanlışı da Arap-olmayana hasrediyor. Gerçekten de Câbirî'nin tasnifinde Arap aklının irrasyonel unsur, yani *irfanî* akıl veya gnostisizm, gerek Arap cahiliyesi döneminde (ki, o dönemde Arap aklının da henüz teşekkül etmemiş olduğunun kabul edilmesi mevhum yapının ne kadar keyfî olarak icad veya inşâ edildiğini çok iyi örnekliyor) kaynağı belirsiz bir paganizm olarak gerek İslâm sonrası dönemlerde Yunan'dan İran ve oradan Hind'e kadar geniş bir coğrafyayı etkisi altına alan Hermetisizm olarak hep Arap'a yabancı, Arap düşüncesine eklenmiş arızî bir mahiyet arzediyor. Arap aklının rasyonel temelli sâfiyeti bozuldukça Arap aklı da bozulmuş gibi bir manzara çiziyor Câbirî. Öyle ki, Arap'ın başına ne gelmişse, bu hep dışarıdan gelmiştir, yoksa Arap aklının kendisi bu tür musibetleri özünde barındırmazdı.

Diğer yandan Câbîrî Arap aklının rasyonel boyutunu irrasyonel olanından ayırırken, tedvin döneminde ortaya konulan ve katı metodolojik kurallara bağlanan *beyânî* aklın, aslında içerdiği vahy unsuruna rağmen, niçin rasyonel sayıldığı, buna mukâbil diğerinin niçin irrasyonel sayıldığı konusunda açık bir çelişkiye düşmektedir. Çünkü normalde, *İrfânî* olduğu için irrasyonel sayılan aklın veya düşüncelerin epistemolojik konumu vahy temelli olanlarınkinden pek farklı değildir. İkisi de görünmeyenle veya metafizikle kurdukları ilişkiler bakımından, ancak kendilerine inananlar, kendilerini ciddiye alanlar açısından bir farka sahiptirler. Dolayısıyla vahyle temellenmiş bir bilgi ile, ilham veya rüya ile temellenmiş bir bilgi arasında epistemolojik açıdan nasıl bir kategorik ayırım çizgisinin konulabileceği pek açık değildir; ve sonuçta başvurduğu ayırım, Câbirî'nin Arap Aklı'nın yapısını ortaya koyabilmek, aslında inşâ edebilmek için, başvurduğu bir "insiyatif"ten başka bir şeyi yansıtmıyor. Kuşkusuz burada vahyden kıyasla veya reyle hüküm çıkarsamanın yolunu rasyonel bir prosedüre bağlamış olan *beyânî* akla esas muhtevasını veren şey, bunun kendi içindeki tutarlılığı, kendi rasyonalitesidir. Rasyonaliteninse ancak bir paradigma veya bir

kapalı mantıksal örgünün içinde ölçülüp biçilebilen bir şey olduğu da biliniyor. Bu durumda ise gerek tasavvufun, gerekse Câbirî'nin genel olarak *irfânî* aklın kapsamına aldığı bilgi türlerinin de üretildiği bir paradigma veya ideolojinin mantıksal iç tutarlılığınca "doğru", "tutarlı" veya "rasyonel" kabul edilme ihtimali nasıl gözardı edilebilir? Aslında her üç akıl yapısı arasında hüküm verebilecek bir üstaklın mevcut olmadığının, en azından Kuhn'un paradigmalar arasındaki ortaközçülemezlik ilkesine işaret ettiğinden beri bilincinde olan bir entellektüel vasatta Câbirî'nin bu kurgusu sanırım biraz fazla naif bile kaçabiliyor.

Kaldı ki, Câbirî, Arap aklının içermesi muhtemel tüm irrasyonel izlerin kökü dışarıda, hatta bir yönüyle de Batı'da olduğunu söylemekle Batı rasyonalizmine karşı Arap Aklı'na bir üstünlük kanıtlamış olmuyor, aksine Batı rasyonalizminin hegemonyasını pekiştirmiş oluyor. Zira saf bir rasyonalizm istencinin anayatağının Batı olduğu dünyamızda, rasyonalizme yapılacak her çağrı, herhangi bir tarih ve toplum içerisindeki akla çekilecek her dikkat, bu saatten sonra ancak Batılı rasyonalist söylemin daha fazla muhkemleşmesini sağlayacaktır.

Arap hermenötikçilerden Ali Harb de, Câbirî'nin sözkonusu kurgusuna benzer eleştiriler yöneltirken, onun bu "akıl" kurgusunu bir dıştalama aracı olarak kullanışını iki örnek üzerinden gösteriyor. Bunlardan biri İbn Arabî diğeri İbn Sina'dır. Câbirî, birincisini Arap aklına sızmış irrasyonelliğin temsilcisi olarak almakta, diğerini ise Arap olmadığı için Arap aklının sınırları içerisinde mütalaâ etmeyerek dışlamaktadır. Aslında Câbirî'nin Arap aklı kurgusu çoğu yönüyle de İslâm aklının bir analizidir. Çünkü eserine hakim olan genel varsayıma göre Arap aklı ancak İslâm sonrasında kendi gerçek muhtevasına kavuşmuştur. Dolayısıyla Arap aklının tarihi aynı zamanda İslâm düşüncesinin tarihiyle aynı anlama gelmektedir. Bu durumda herhangi bir insanın Arap aklının tarihi içerisinde kendine yer bulmaması aynı zamanda İslâm düşünce tarihinin de dışında kalması anlamına gelmektedir. Diğer yandan, Muhyiddin İbn Arabî'ye atfedilen irrasyonalite üzerine, Harb, bunun ancak Aristocu veya bilimselci rasyonalist bir bakışaçısından mümkün olabileceğini düşünür. Oysa daha geniş bir bakışaçısından bakıldığında, sözgelimi Hegel ve Heidegger'in rasyonalitesinden bakıldığında, o, kapalı diyalektik daireyi ilk kıran ve akıl konusundaki aynılık, fark veya *différance*'ın önünü ilk açan kişidir. Aynı zamanda hayale ontolojik bir düzey ve bilişsel bir meleke olarak ilk kez itibarını iade eden kişi olduğu kadar, anlamın oluşması ve çıkarsanmasında işaretlerin veya imâların rolünü ilk kez teslim etmiş kişidir:

> "O, aynı zamanda, diğer sûfîler gibi, mantıksallık koşuluna mahkum felsefî söyleme, beden, rağbet ve aşka açılan yazılarıyla önemli bir aşılama yapmıştır. Bunu da metinlere kendine özgü yeni bakışı, anlamı çoğaltıp çeşitlendirmeyi mümkün kılan yöntemi sayesinde yapabilmiştir. Gerçekten de ... Varlığın özünde ihtilaf ve değişim vardır ve bu değişim hakim oldukça benlik ona bağımlıdır; akıl vehimlerle içiçedir ve hakikatin bilgisi hiç bir zaman tahayyül ve metafordan ayrılamaz" (Harb, 1993: 121).

Kuşkusuz, Arabî'nin bu yönüne vurgu yapan Harb, ona da kendine özgü bir rasyonalite isnad etmekteyse de, Hegel ve Heidegger'e referansla işaret ettiği alternatif rasyonalitenin, Batı felsefe tarihi içerisindeki yerini çok iyi takdir edememektedir. Böylesi bir tahlilde bile Hegel ve Heidegger'in biraraya gelemeyecekleri bir yana, Heidegger'in Batı felsefe tarihi içerisinde rasyonalizmin her çeşidine karşı önemli bir kırılma noktasını temsil ettiğini biliyoruz. Buna rağmen Harb'in bu vurgusundan Câbirî hakkında yakalanabilecek bir eleştiri noktası vardır. O da, Câbirî'nin rasyonellik veya *beyânî* akıl kavramsallaştırmasının tümüyle Batılı bir rasyonaliteye gönderme yapılarak kurulabildiğidir. Hatta, bu gönderi noktasına atfedilen güç o kadar fazladır ki, Arap aklı içindeki *beyanî* unsurun diğer unsurlara üstünlük kurmasını, veya diğer unsurların bastırılmasını, sağlayacak bir güce de transfer edilebilmektedir. Başka bir deyişle Arap aklı kurgusunun içerdiği üç unsurdan *beyânî* olanı, diğerlerine olan hiyerarşik üstünlüğünü tümüyle modern rasyonaliteye olan bağımlılığına borçludur. *Beyânî* aklın bu bağımlılığı, kapsama alanının belirlenmesinde, kendini özdeşleştirdiği alanı daraltan, buna mukâbil ayırdığı alanı ise iyice genişleten bir işlevi yüklenir. Bu durumda İslâm alemi Arap aleminden ibaret olacak, ama Arap aleminin tamamından değil, Sünnî Arap aleminden ibaret. Sonra sadece Sünnî Arap aleminden değil, bunun Mağrib kesiminden ibaret bir şey olacak. Bu dar alana rasyonel aklın egemenliği yakıştırılırken geriye kalan Mağribli, Sünnî ve Arap olmayanlara, bidat, hurafe, müneccimlik, büyücülük, mitoloji ve rasyonel bir kültür hegemonyası içerisinde dışlanan, *âtıl* olan ne varsa onlar düşecektir (Harb, 1993: 121 vd.).

Aslında burada idealize edilebilecek, daha otantik kabul edilebilecek bir İslâm düşüncesinin kapsamına yakıştırılabilecek unsurlar olarak Câbirî'nin bu yöndeki tercihlerine bir diyecek yok. Daha otantik olanın ne olduğunun tesbiti kişinin kendi kimlik tanımıyla ilgili bir şeydir. Bu konuda Sünnî bir düşünürün Sûfî ve Şiî unsurlara negatif yüklemeler yapan bir otantisite görüşüne sahip olmasından, bu unsurların Vahyin öngördüğü düşünce ve yaşam tarzıyla uyuşmadığını ortaya koymaya çalışmasından daha doğal bir şey olamaz. Câbirî'nin bu yöndeki tercihleri meşru olmaktan öte bize göre sahihlik şartını hâiz olmaya daha yakındır. Ancak bir araştırma, konusunu belli bir aklın, üstelik Arap aklının yapısını ortaya koymaya hasretmişse, burada doğal olarak bu akılda gördüğü özniteliklerin kaynağı konusunda belli bir sorumluluğu yüklenmek zorundadır. Zaten yapısalcı yaklaşımın genel sorunu şudur ki, belirlenmiş araştırma konusunu bir yapı olarak teşhis etme iddiası, önceden nesnelci Kartezyen pozisyonların en güçlüsünü iddia etmeyi gerektiriyor. Oysa belli bir toplumsal veya düşünsel alana yapısalcı yaklaşım, her şeyden önce o alana nesnelliği kendinden menkul bir yapıyı yakıştırmayı, aslında bu yapıyı icâd ve inşâ etmeyi gerektiriyor. Dolayısıyla ondokuzuncu yüzyılın naif pozitivizmine karşı güçlü bir eleştiri olarak ortaya çıkan yapısalcılık, aslında bu öznelciliğin çok güçlü bir restorasyonunu temsil etmiştir.

Temel tezi, olayların, kelimelerin veya herhangi bir tür fenomenin bir çeşit

düzenini, yapısını veya sistematik örüntüsünü keşfedebileceğimiz sürece dünyanın anlaşılabileceği yönünde olan yapısalcılık, bu örüntülere, özneyi aşan, içinde hiçbir öznenin tek tek hiçbir belirleyiciliğinin olmadığı bir determinist nitelik atfeder. "Fenomenler, yapı olarak algılanabilir, fakat önceden belirlenmiş bir yapısal örüntü paketi veya olguları bir yapı içinde değerlendiren bir yapı kanunu olmadığı gibi yapı da gözleyenin önünde açık değildir. Yapı haline getirme (yapılaştırma-*structuring*) olguları anlaşılır kıldığı için kültürler ve bilgiler bilinçli veya bilinçsiz olarak yapılaştırıcı fikirler ve yapısal olgular üzerine bina edilir" (Binder, 1996: 170).

Yapısalcılığa yöneltilen postyapısalcı eleştiri de yukarıda belirttiğimiz gibi, bu yapıların zihinsel inşâlar olduğunun bile çoğu kez farkedilmeden, bu inşâların naif bir nesnellik iddiasıyla gerçekliğe giydirildiğine dikkat çekmesi olmuştur. Bu konudaki çığır açıcı eleştiri çizgisiyle Derrida, her çeşit yapı kavramsallaştırmasına bir metin olarak bakmakta ve bu metinlerin kurulmaları esnasında kullanılan kavramların içerdiği hiyerarşilere dikkatleri çekmektedir. Derrida'nın yapısalcı düşünceye yönelttiği eleştirilerden biri, yapının saf bir empirik-tümevarım ve dışsal gözlem yoluyla keşfedilmesi bir yana, yapısal analizin yapısalcı gözlemci için *a priori* bir örgütleyici ilke işlevi gören ve bazı mecazların üzerine bina edilen yapıçözümcü teftişe dayanacak olmasıdır.

> "Derrida, gözlemcinin kültür, ideoloji veya bastırılmış arzular yoluyla yapısal metaforları kendisiyle birlikte getirdiğini iddia eder. Metaforun kaynağı gözlenen objenin dışında olduğu için objenin anlamı ve amacı gözlemci tarafından inkar edilir veya görmezden gelinir. Yapısalcı yazının tipik *aporiası*, bastırılmış örgütleyici metaforda aranmalıdır. İyice incelendiğinde bu metaforun varolan yapısal biçimin keyfî ve anlamsız (yani bize hiçbir şey söylemeyen) sessiz, sadece orada bulunan bir şey olduğu şeklindeki yapısalcı iddiayla ters düştüğü görülür" (Binder, 1996: 172).

Esasen biz de yukarıda, Câbirî'nin Arap Aklı kurgusunun kendisinin böylesi bir metaforla yüklü olduğunu ve bunun bir yapılandırma veya inşâ olduğu varsayımıyla hareket ettik. Nitekim onun Arap Aklı'na isnad ettiği yapının orada öylece duran bir şey olmadığını göstermeye çalıştık. Bunu yaparken, Câbirî'nin kurgusunda seçtiği kavramsal stratejilerin, aslında yine postyapısalcı eleştiri yoluyla basit bir "dil oyunları" çerçevesinde mütalaâ edilebileceğini sergilemeye çalıştık. Nitekim, Arap aklının sınırlarını çizdiğinde, Câbirî'ye, kesinlikle olgudan önce yön veren metaforik bir kurgunun varolduğu artık açıkça görülebilir.

Eş'arî aklı ve modernleşmemenin dinamikleri

Bu çalışmanın bundan sonraki aşamasında iki önemli sorun ayrıntılarıyla ele alınmayı hak etmektedir. Ancak biz bu iki konu için ayrı bir çalışma tasarladığımız için burada ayrıntılarıyla girmenin yeri değildir. Yine de kısaca belirtmek

gerekirse, birincisi, yukarıda Câbirî'nin, Max Weber'in kapitalizmin neden başka yerde değil de Avrupa'da gelişmiş olduğu sorusunu andıran bir şekilde İslâm veya Arap kültür tarihinde cevabını aradığı sorularla alâkalıdır. Bu sorular sosyolojik bir açıdan bakıldığında genellikle oldukça indirgemeci sayılabilecek bir nedensellikle açıklanmaktadır. Faktörler genellikle bir iki madde halinde özetlenir ve İslâm dünyasının şu veya bu unsurların "eksikliğinden" dolayı Avrupa'da meydana gelen gelişmeleri, en azından zamanında yaşamamış olduğu açıklanmaya çalışılır. Tahmin edilebileceği gibi, "eksik"ler "Avrupa'dan bizi farklı kılan şeylerdir" ve takdir edilebileceği gibi, bu farklılık anormal kılıcı bir farklılık olarak işler. Bir kez bu soru sorulduğu andan itibaren, buna verilen cevap ne olursa olsun, Batı dışında kalan bütün bir dünyayı "anormal" olarak kurmaktan kaçınılamaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, oryantalizmin basit işleyiş mantığı ve bu mantığın içerdiği özcülüğün temeli budur.

Burada kaydedilmesi gereken, bu soruya getirilen cevaplarda, genellikle bir faktör olarak Eş'arîliğe veya Şafiî'nin fıkıh yöntemine yapılan vurgudur ki, Câbirî'nin eserinde de hem Şafiî'ye hem de Eş'arî'ye benzer bir yaklaşımın izleri vardır. Bu yaklaşım bilerek veya bilmeyerek sözkonusu Weberci argümanın izinden giderek, İslâm toplumunun Avrupa'nın kapitalistleşmede veya modernleşmede kaydetmiş olduğu yolu niçin katetmemiş olduğu yönündeki negatif sorunun gerektirdiği oryantalist varsayımları beslemektedir. Aslında denilebilir ki, ondokuzuncu yüzyıldan itibaren, dolayısıyla Weber'den önce bile, İslâm modernizminin en merkezî sorusu bu olmuştur. Ancak Weber'den sonra bu soru çok daha akademik ve disipliner bir muhteva kazanmıştır. Bu soru sorudukça, bir yandan Protestan Ahlâkının kapitalizmin doğuşundaki veya modernleşme sürecindeki pozitif etkisi konusundaki sosyolojik uylaşım desteklenmiş, diğer yandan kapitalizmi veya moderniteyi kendi topraklarında geliştirme konusunda İslâm dünyasının eksiğinin tam da onun inanç düzeyindeki muadilinde aranması bir alışkanlık haline gelmiştir.

Her ne kadar Descartes'inkiyle karşılaştırarak, Şafiî'nin *Er-Risale*'sinin İslâm düşünce tarihinde kapsamlı bir yöntembiliminin temellerini sunduğunu belirtse de, bu çalışmanın, ileride İslâm düşüncesini kapatacak potansiyelin sabitleştirici ve dondurucu işlevine kaynaklık edeceğini imâ ederek sözkonusu nedenselciliğe katkıda bulunmuş oluyor. Akademik çevrelerde bu konuda genel bir uylaşım oluşmuşsa da, burada bu uylaşımın tümüyle, özünde oryantalistik olan, sözkonusu soru eşliğinde hatta bu soru dolayısıyla oluşmuş olduğunu savunacağım. Hatırlanacağı üzere bu soru, Batı'da hâlihazırda kaydedilmiş bütün bir toplumsal gelişmeyi idealize eden ve bütün boyutlarıyla onaylayan bir bakış açısını beslemekte, öyle bir bakış açısından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Eşarî'ye veya Şafiî'ye yöneltilen eleştiri, onların modernleş(e)memenin önündeki ciddi engeller olmalarından kaynaklanıyor.

Burada, kapitalizmin ilk kez İslâm dünyasında ortaya çıkmamış olmasıyla

Eş'arîlik arasında kurulan ilişki hakkında yukarıdaki postyapısalcı eleştirinin kolaylıkla yapılabileceğini söylemek istiyorum. Bu ilişki, tıpkı Protestan ahlâkı ile kapitalizm arasında kurulan nedensel ilişki kadar sorunsaldır. Bilindiği gibi Protestan Ahlâkı ile kapitalizm arasında Max Weber'in, birincisinin ikincisine yol açmış olduğunu iddia ettiği yönünde genel bir kanı vardır. Oysa Max Weber bundan çok daha farklı bir şey söylemiştir. O hiç bir zaman Marksist iddiaya karşıt olarak bir üstyapı kurumu olan Protestanlığın bir altyapı kurumu olan kapitalizme yol açmış olduğunu söylememiş. Daha ziyade o, bunların ikisi arasında hangisinin diğerini belirlemiş olduğu sorusunun mütalaa edilmeyeceği bir seçmeli yakınlık *(elective affinity)* bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu da bunların tarih içerisindeki biraradalığına dikkat çekmekten fazla bir şey gerektirmiyor (Turner, 1997: 28 vd.). Buna rağmen sosyolojik çevrelerde Max Weber'in böyle bir iddiayı dillendirmiş olduğu sıkça kabul görmekte, dahası, bu yönüyle Weber, Marksizmin en güçlü eleştirmeni sayılmaktadır. Daha da ötede Protestanlık kapitalizme yol açan bir etken olarak Weber'in ilgisini çekmeden önce çok da dikkat çekiyor sayılmazdı. Hatta kapitalizm ile ille de bir dinî inanç arasında bir ilgi kurulması gerekiyorduysa bunun Yahudilik olması çok daha akla yatkındı. Dolayısıyla Protestanlığın kapitalizmin hatta modern ve sanayi toplumunun gelişmesinde olumlu bir işleve sahip olması itibariyle bir sosyolojik icad olduğuna dikkat çekilmelidir (Aktay, 1993).

Eşit bir biçimde Eşarîlikle İslâm toplumunun şu veya bu istikamette gelişmesi arasında kurulan ilişkilerde Protestan Ahlâkı'nın Avrupa'da oynamış olduğu rolün ayna-imajı bir rol olduğu gösterilebilir. Ernest Gellner'in *Muslim Society* isimli eserinde kurguladığı gibi şayet, Müslümanlar Avrupa'yı fethetme süreçlerinde Viyana'nın ötesine geçebilselerdi, büyük bir ihtimalle kapitalizm ilk kez İslâm dünyasında ortaya çıkmış olacak ve bugün biz belki de İbn Weber'den *Harici veya Eş'arî Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli bir eser okuyor olacaktık. Bu eser bize modern rasyonel ruhun ve onun iş dünyası ve bürokratik örgütlenmedeki ifadesinin nasıl ancak Kuzey Avrupa'da onaltıncı yüzyıl neo-Haricilik veya neo-Eş'arîliğinin sonucu olarak ortaya çıkabileceğini anlatırdı. Eser özellikle modern ekonomik ve örgütsel rasyonalitenin, şayet Avrupa Hıristiyan kalmış olsaydı, hiçbir zaman ortaya çıkamayacağını anlatmaya çalışırdı. Bunun için bu inancın müzmin barok, manipülatif, himayeci, yarı-animistik ve dünya hakkında düzensiz vizyona olan eğilimine bakmak yeterli olacaktı. Çünkü böyle bir din hiç bir zaman mensuplarına, dünyayı kozmik bir düzen olarak görmeyi ve yalnızca inanca dayanarak düzenli ve sistematik bir tarzda üretip biriktirmeyi öğretemezdi. Diğer yandan Müslüman bir Avrupa'da, Hegel'in, kronolojik olarak önce gelmiş bir dinin (Hıristiyanlığın), sonra gelmiş bir dinden (İslâm'dan) nasıl daha nihaî ve daha mutlak olduğu gibi çilekeş bir tartışmanın zahmetine katlanmak zorunda kalmazdı (Gellner, 1981: 7).

Aslında, belli düşüncelerle veya Câbirî'nin deyimiyle belli "akıl"larla belli

toplumsal gelişmeler arasındaki ilişkiler zorunlu olmadığı gibi, kendi başlarına belirleyici etkenler oluşturamamaları daha doğrudur. Belli akıllar muhtemelen başka bir çok faktörle daha birarada, mâhiyeti her zaman bu kadar basit bir yolla keşfedilemeyen komplikasyonlara yol açabilirler. Örneğin kapitalizmle olumlu ilişkisinden bahsedilen Protestanlığın belli yerlerde insanı daha fazla uyuşturan bir komplikasyona yol açmasını engelleyen bir şey yok. Ayrıca, iyi irdelendiğinde Protestanlığın veya Aydınlanma'nın çoğu referanslarında Eş'arîliği aratmayacak kadar kaderci ve panteist ögelere rastlamak mümkündür. Kaldı ki, aynı Eşârîlikten çok daha püriten ve dinamik bir hayat felsefesi türetmenin hiç bir engeli yoktur. İstenirse veya şartlar başka türlü gelişirse, kendisine uygun bir yorum getirilerek ister bir kalkınma hamlesi için, isterse bir devrim projesi için Eşârîlik, çok elverişli bir "akıl" kılınabilir. Haddizâtında Avrupa kapitalizmi sadece Protestanlığın üstün gücüne referansla açıklanamayacağı gibi, İslâm dünyasındaki bazı gelişme(me)lerin faturasının da Eş'arîliğe kesilmesi, en hafif ifadesiyle bir entellektüel ucuzluğu ifşâ etmektedir.

Muhammed Arkoun ve İslâmî aklın eleştirisi

İkinci konu, Muhammed Arkoun'un Akıl kavramıyle ilgili konumuyla ilgilidir. Cezayir kökenli olduğu halde yeni Fransız düşüncesine oldukça âşinâ ve oranın problematikleriyle kendi düşünce dünyasını şekillendirmiş olması dikkat çeken, postyapısalcı düşünür Muhammed Arkoun da bir çok çalışmasında kendine konu olarak aklın özel bir türünü, İslâm aklı'nı seçmiştir. Ayrıntılarına -başka bir yazıya bırakmak üzere- girmemekle birlikte, Câbirî'nin çabasıyla karşılaştırmak açısından onun çalışmasının bir kaç yönüne değinmek gerekiyor.

İlkin, onun çabası yukarıda bahsettiğim sosyolojik uylaşıma fazlasıyla iştirak etmektedir. Onun da bütün sorunu bir toplumsal geriliğin nedenlerini düşünsel gerilikte aramaktır. Bunun için İslâm düşünce tarihinde işleyen bir aklı teşhis edebilmek için yapısalcı bir yol izlerken, bu aklın geçersizliğini ispatlama, onun yerine sınırlarını kendisinin belirlediği bir ictihad yolunu ikame etme işlemi için de postyapısalcı bir yol izlemektedir. Onun İslâm aklı'ndan kastettiği şey açıkça İslâm ortodoksisi dediği şeydir ve temeli sözmerkezcilik olan, metinlerin belli bir tarz okunmasının kurumsallaşmasına dayanan bir okumayı gerektirmektedir. Bu ortodoksi, aynı zamanda İslâm düşüncesindeki müzmin durağanlığın da yegâne sebebidir. Buna mukabil Müslümanların özgür muhayyilesi dediği şey, bir çeşit heterodoksiyi temsil eden, Derrida'nın bahsettiği anlamda *différance*'ı temsil eden bir şeydir. Bu noktada Arkoun, Câbirî'den ayrılmaktadır. Zira kaba bir tasnifle biri ortodoksi yanlısıdır, diğeri heterodoksi yanlısı. Ancak her ikisinin tarih okuma biçimleri, orada bir yapıyı arama çabası açısından benzerdir. Bir farkla ki, Câbirî tarihe veya belli bir toplumsal olguya bir yapı isnad etmenin teorik maliyeti konusunda haberdâr değildir veya öyle bir

kaygısı yoktur. Ancak Arkoun, böyle bir şeyden haberdâr olduğu halde, dahası, İslâm düşünce tarihiyle ilgili pek çok eleştirisine yön veren bilinç bu olduğu halde kendisi kendi tarihsel yapı kurgusunu rahatlıkla giydirebilmiştir.

Arkoun'un akıl kavramını Câbirî'ninkinden ayıran başka noktalar da vardır. Ali Harb'in tasnif ettiği bu farkları da vurgulayarak yazımıza son verelim: İlkin, Dil açısından bir fark vardır. Arkoun Paris Üniversitesi'nde ders verdiğinden dolayı, Fransızca yazmaktadır; buna mukâbil Câbirî, Fas'ın Rabat Üniversitesi'nde ders verdiği için Arapça yazmaktadır. İkincisi, çalışma yönelimleri açısından: Arkoun İslâm'ın tamamını kendisine konu edinmiştir, önceliği dinsel, yani İslâmî bir önceliktir. O yüzden kendi çalışmasını "İslâmî Aklın Eleştirisi" diye isimlendirmiştir. Buna mukâbil Câbirî alan olarak kendine Arap'ı seçmiştir, önceliği ırksaldır, çalışmasının adı "Arap Aklının Eleştirisi" olarak ilan edilir. Üçüncüsü, araştırma alanları açısından: Arkoun'un çalışmaları değişik verileriyle birlikte İslâm kültürünün tamamını kapsamaktadır: Bilimsel branşlar, bilişsel alanlar, yorum sorunları, edebiyat, halk edebiyatı hatta hikâye ve efsaneler. Câbirî ise kendi alanını bilim adamlarının kültürüyle veya bilimsel ve düşünsel sahalara, örneğin, gramer, retorik, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve felsefeyle sınırlar. Dördüncüsü, eleştirel stratejileri bakımından: Arkoun Kur'ânî vahy ve nebevî temsille ifadesini bulan ilâhî, kutsal boyutun eleştirisini de hedefliyor. Çünkü ona göre bu boyut araştırma ve düşünce dairesi üzerinde imtiyazlı etkin bir dışsal alan oluşturmakta ve bazı örtülerini kaldırabilmek için onu sorgulamak ve sınamak gerekiyor. Câbirî ise, vahy ve peygamberin söylemini eleştirmekten kaçınır. Çünkü o, Arap dünyasında ilâhî alanın eleştirisinin zamanının henüz gelmemiş olduğunu düşünür. Bunun için de eleştirilerinde vahy metinleri ve Kur'anî görüngüler etrafında ortaya çıkan ve düzenlenen söylemlere yönelmekten kaçınmıştır. Son olarak bu iki düşünür arasında araştırma yöntemi açısından bir fark vardır: Arkoun, eleştirel yaklaşımlarında oldukça seçmeci bir yol izler, değişik uzmanlık alanlarında bir çok yöntembilimine başvurmakta, sadece rasyonel olmak şartı gözetmeyen bir çok bilgi alanında gezinmektedir. Câbirî ise çoğunlukla epistemolojik çözümleme ve eleştiriye yoğunlaşmıştır (Harb, 1993: 115-116).

Yine de her ikisinin İslâm düşünce ve kültür tarihine isnad ettikleri yapının, postyapısalcı bir eleştiri açısından ciddi eleştirilere çok açık olduğunu tekrar kaydetmek gerekiyor. Bu eleştirilerin, bir yandan sömürgeciliğin epistemolojik tarihi, diğer yandan modernleşmenin Batı-dışı toplumlara düşen payın kültürel sonuçlarıyla birarada yürütülmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Aktay, Y. (1993) "İslâm Ahlâkı ve Modernliğin Ruhu", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 2.

Arslan, A. (1998) *Felsefeye Giriş*, (3. Baskı) Vadi, Ankara.

Binder, L. (1996) "Oryantalizmin Yapıçözümü", *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm* içinde, Topçuoğlu, A., Aktay, Y. (der.), Vadi, Ankara (Orijinali, "Deconstructing Orientalism", *Islamic Liberalism* içinde, Cambridge University Press, 1988).

Câbirî, M. A. (1987) *Bünyetü'l Aqli'l-Arabî: Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li-Nüzûmi'l-Maʿrifah fî Seqâfeti'l-Arabiyyeh*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut.

Câbirî, M. A. (1997) *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz, İstanbul.

Câbirî, M. A. (1997b) *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul.

Çetin, İ. (1996) *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi, Ankara.

Çiğdem, A. (1993) *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç, İstanbul.

Çiğdem, A. (1997) *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, (2. Baskı), Vadi, Ankara.

Çiğdem, A. (1997) *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim, İstanbul.

Derrida, J. (1978) *Writing and Differance*, çev. Alan Bass, University of Chicago Press.

Derrida, J. (1981) *Positions*, (çev.) Alan Bass, Athlone.

Foucault, M. (1984) "What is Enlightenment", *The Foucault Reader* içinde, P. Rabinow (der.), Pantheon Books, New York.

Gellner, E. (1981) *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gellner, E. (1985) *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.

Giddens, A., Jürgen Habermas, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Quentin Skinner (der.), (çev.) A. Demirhan, Vadi, Ankara.

Göka, E., Topçuoğlu, A., Aktay, Y. (1996) *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi, Ankara.

Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*, cilt I, Almanca'dan İngilizceye çev. Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston.

Harb, A. (1993) *En-Nass ve'l-Hakîqah I: Naqdu'n-Nass*, El-Merkezu's-Saqafî el-Arabî, Beyrut.

Heidegger, M. (1990) *Metafizik Nedir?*, Felsefe Kurumu, Ankara.

Kant, I. (1984) Aydınlanma Nedir? *Seçme Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi, İstanbul.

Rorty, R. (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford.

Rorty, R. (1995) *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük, A. Türker, Ayrıntı, İstanbul.

Tepe, H. (1995) *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ark, Ankara.

Turner, B. S. (1997) *Max Weber ve İslâm: Eleştirel bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Vadi, Ankara.

A sociological genealogy of reason

This essay is a critical examination of the structuralist conception of Islamic/Arabic reason which has been formulated by M. Abid Câbirî and Muhammed Arkoun. In the first part of the essay, the production of Western metaphysics is analyzed. White it has always been historically defined and constructed, reason has usually been considered as a direct measure of truth. Câbirî and Arkoun tried to formulate an Islamic/Arabic reason to challenge the universalist assumption of the Western conception of reason. Câbirî's formulation of the Islamic/Arabic reason has three components which distinguish it from a reason of any other culture. Here it is asserted that, such a formulation might seem critical of Western metahysics but in fact it reproduces essentialism by attaching some essential characteristics to a culture. All features that Câbirî observes in the Arabic reason are in fact arbitrarily chosen. Câbirî's and Arkoun's works are criticized here with the analytical tools provided by post-structuralism.

Muhafazakâr modernlik, "Diğer Batı" ve Türkiye'de Bergsonculuk

*Nazım İrem**

Etkin bir aydın hareketi olarak modern Türk muhafazakârlığı, Kemalist modernleşme hareketi ile birlikte ilerleyen ulus-devlet ve kapitalizm gibi siyasal ve ekonomik yapı ve kurumları meşrulaştıran radikal bir modernizm anlayışı içine doğmuştur. Bu yeni eğilim, özellikle tek parti döneminde (1924-1946) cumhuriyetçi modernizm anlayışının siyasal ve kültürel sınırları içinde ve bizatihi yükselen modernist dalganın düzen felsefesi olma iddiası ile gelişen bir fikir hareketi niteliğindedir. Modern Türk muhafazakârlığının kavramsal matrisi, en genel ifadesiyle İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun "ananeci" ve "kültürcü", Peyami Safa'nın "muhafazakâr," Ahmed Ağaoğlu'nun "Türkçü" ve "liberal", Hilmi Ziya Ülken'in "ahlâkçı" ve Tunç'un Bergsoncu felsefi anlayışının çakışma noktalarında varlık bulan bir fikir iklimi içinde şekillenmiştir. Kemalist kültür seçkinlerinin bir parçası olarak yeni rejimin üniversitelerinde, siyasi partilerinde ve çeşitli derneklerde faaliyette bulunma olanaklarına sahip olan bu küçük aydın grubunun, Bergson felsefesi dolayısı ile İslamcılık, sosyalizm ve hatta liberalizm gibi dönemin diğer fikir hareketleri ile kültür, ulus, din, devlet ve modernleşme konularında girdiği fikir diyaloğu içinde modern Türk muhafazakârlığın felsefi ve siyasal içeriği gelişmiştir. Muhafazakâr siyasal dil, sistem-karşıtı olmaktan ziyade baskın ideoloji-karşıtı bir pozisyon yaratarak, dönemin alternatif siyasal-felsefi konumlarından birisinin kurucusu haline gelmiştir. Dönemin baskın siyasal yaklaşımlarının kıyısında gelişen muhafazakâr hassasiyetler, katı bir ideolojik yaklaşım oluşturamamışlarsa da bu özel dil, kendi içinde özgün bir kavramlar silsilesi, stil ve yeni kavramlar üreten bir bağlantı sistemini geliştirmeyi başarmıştır. Muhafazakâr felsefi-siyasal dili önemli kılan hususların başında, Cumhuriyetçi iktidar

(*) Dokuz Eylül Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

seçkinlerinin özellikle küçük bir seçkinler grubu tarafından bu dil çerçevesinde ifade edilen özgün bir muhafazakâr modernlik hedefine doğru belirli/tanımlanmış muhafazakâr kültürel ve siyasal stratejiler çerçevesinde seferber edilmek istenmesidir. Bu çalışmanın odak noktasında, cumhuriyetçi muhafazakâr dilin Batı fikir hayatı içindeki bağlantıları ve oluşturduğu seferber edici kavram silsilesinin kaynaklarının neler olduğunun araştırılması amacı bulunmaktadır.

Ulus-devletin topyekün bir toplumsal modernleşme hareketinin örgütleyicisi olarak tanındığı 1920'li yılların sonu ve 1930'lu yıllar modern Türk muhafazakârlığının da kendi felsefi kaynaklarını belirginleştirdiği kritik dönemlerdir. Cumhuriyet'le birlikte radikal bir biçimde uygulanmaya başlayan Batılılaşma hareketinin felsefi kaynaklarını araştıran çalışmalar, İkinci Meşrutiyet'e damgasını vuran Jön Türk hareketi ile bağlantılı aydınların bir tür ilerleme ve birlik felsefesi olarak bağlandıkları pozitivist siyaset ve toplum kuramını, geç Osmanlı döneminin düşünce mirası olarak Cumhuriyet'in fikir hayatının merkezine baskın bir anlayış olarak yerleştirmiştir. Cumhuriyet'in fikir hayatına güçlü bir eğilim olarak damgasını vuran pozitivist siyaset ve toplum kuramı ve genel bir eğilim olarak akılcılık, Cumhuriyet fikir hayatının ilk dönemlerinden itibaren kendi düşünsel rakipleri i de ortaya çıkarmıştır. Bu rakip eğilimlerin başında, kökleri yine İkinci Meşrutiyet sonrasına kadar uzanan ve Cumhuriyet döneminin önemli eğitimcilerinden Mustafa Şekip Tunç'un en başta gelen temsilcisi olduğu Bergsoncu felsefe gelmektedir. 1918'den başlayarak Mütareke devrinin gerilimli yılları içinde gelişmeye başlayan Bergsoncu felsefe, Tanzimat'tan beri değişik fikir damarları içinde Osmanlı düşün hayatına can veren pozitivizme rakip olmaya aday ilk felsefi girişimlerden birisidir. Ülken'in işaret ettiği gibi 1920'li yıllar boyunca Bergsonculuğun yanısıra, tarihi materyalizm, enerjetizm (Konya Felsefe Okulu), pragmatizm ve felsefi idealizm gibi diğer felsefe akımları da Cumhuriyet'in fikir hayatını zenginleştiren eğilimler olarak gelişmeye başlamışlardır (Ülken, 1979: 387-439). Pozitivizme rakip eğilimler içinde sadece Bergsonculuk dönemin kültür iklimi içinde kendine özgü bir felsefi dil çerçevesinde Osmanlı-Türk düşün hayatına soktuğu, yaratıcı atılım, sezgi, yaratıcılık gibi, yeni kavramlar yolu ile baskın pozitivist felsefenin özellikle kültür sorunları karşısındaki yüzeysel yaklaşımlarının ötesine geçen geniş bir sorunlar dizisini, Cumhuriyet'le birlikte daha kurumsal düzeyde gelişmeye başlayan felsefenin konusu haline getiren bir üslup sunarak, Türk fikir hayatı içinde özel bir felsefi-siyasal iklimin kendisi üzerinden temsil edilmesinin fikri olanaklarını oluşturmuştur.

Bergsonculuk, Osmanlı Devleti'nin "çöküş" ve Cumhuriyet'in "kuruluş" dönemine tanıklık eden bir aydın hareketini kuşatan bir felsefi dil olarak, dönemin atmosferini kendi içinden yansıtarak, Cumhuriyet dönemi boyunca özellikle genç kültür seçkinleri arasında popülerleşmiş ve siyasallaşmıştır. Bu siyasallaşmanın başlıca nedeni, Mütareke dönemi ve ulusal mücadele yılları içinde

pozitivist-akılcı gelenek içinde can bulan Batıcılık düşüncesinin siyasal alanda iflas etmesidir. Bergsonculuk, akılcı-pozitivist bir mecrada ilerleyen modernlik hareketine karşı yeni gelişen felsefi bir tepkiyi de ifade etmektedir. Özellikle pozitivist-determinist bir bilim anlayışı içinde doğal bilimlerin yöntemlerine ve bilgibilimsel önermelerine dayanarak gelişen sosyoloji ve psikoloji gibi yeni sosyal bilimlerin, manevi hayatın sorunları karşısında yetersiz kaldığı iddiası ile gelişen ve belirlenemezci ve idealist anlayışlardan etkilenen bu yeni fikir eğilimi, Emile Boutroux, Henri Bergson ve William James gibi düşünürlerle yakından ilgilenen Mustafa Şekip, Mehmet Emin ve Yakup Kadri gibi son dönem Osmanlı aydınları ile yeni kuşak Cumhuriyetin aydınlarını buluşturan bir felsefi iklim yaratmaktadır. Cumhuriyet döneminde bu eksende gelişen, Bergsoncu Şekip Tunç'un ifadesi ile "*şuurlu muhafazakârlık*," Kemalist modernizm anlayışını şekillendiren ulusçu, cumhuriyetçi, laik ve siyasal meşruiyetini halk egemenliği anlayışına dayandırılarak ilerleyen siyasal modernlik hareketi içine doğmuştur (Tunç,1954: 89-92). *Şuurlu muhafazakârlık*, yüzü yine Batı'ya dönük bir hareket olarak gelişerek, bağlandığı romantik, atılımcı felsefe anlayışına uygun düşen bir teorileştirme hamlesi içinde, tekilci ve tarihselci bir siyaset tarzını Türk fikir hayatına taşımış ve Türk dönüşümü içinde ortaya çıkan bir dizi önemli siyasal ve kültürel sorun karşısında, Kemalist yönetici seçkinlere pozitivist-hümanist anlayıştan farklı fikir olanakları sunmuştur. Bu sorunların başında Kemalist modernliğin gelenek karşısında alabileceği konum, İslam-Batı çatışması çerçevesinde laik bir zihniyetle dine karşı takınılacak tutum, milliyetçilik-insancılık çatışmasında insancılığın mahiyeti, madde ve mana çatışmasında bilim ve tekniğe karşı alınacak konum gelmektedir. *Şuurlu muhafazakârlığa*, Cumhuriyet siyaseti içinde hem ilerleme içinde bir düzen anlayışı hem de devamlı değişim içinde muhafaza ihtiyacına cevap vermek gibi "çifte bir rol" atfedilmektedir (Tunç,1954: 90). *Şuurlu muhafazakârlığın* dayandığı toplum, devlet, din ve şahsiyete ilişkin görüşler, özellikle muhafazakâr seçkinlerin Kemalist kültür ve eğitim kurumlarında üstlendikleri önemli görevleri ve giriştikleri yoğun yayın faaliyetleri yolu kendi uygulama stratejilerini de yaratmışlardır.

Şuurlu muhafazakârların "diğer Batı" okumaları

Muhafazakâr anlayışı şekillendiren kavramsal matris, 1930'lu ve 1940'lı yıllar boyunca devletçi-bürokratik seçkinler ve 1950'li yıllar boyunca da yükselen siyasal seçkinlerce oluşturulan politikalara alternatif meşruiyet zeminleri sağlayarak, Türk değişimi içinde gelişen modernizmi, siyasal, kültürel ve ekonomik kurumları ile yerelleştirme ve tarihselleştirme görevi görmüştür. Modern muhafazakârlığın, Baltacıoğlu, Mustafa Şekip ve Peyami Safa gibi önemli temsilcilerine 1920'li yılların ortalarından başlayarak üniversite, siyasal partiler, yayın ve dernek faali-

yetleri gibi Cumhuriyet'in bilgi üretme ve siyaset yapma araçları içinde sağlanan ayrıcalıklı konum dikkatle değerlendirildiğinde, söz konusu aydınların, Cumhuriyet'in yeni kültür seçkinlerinin bir parçası olarak, toplumsal değişimin anlaşılması ve yönlendirilmesi konusunda alternatif bilgi olanaklarının geliştirilmesine katkıda bulundukları tespit edilebilir. Yönetici Kemalist seçkinler ile muhafazakâr kültür aydınları arasındaki yakın ilişkiler mercek altına alındığında, modernleşmenin ileri aşamalarında Cumhuriyet rejiminin siyasal ve düşünsel "merkezinin" muhafazakâr bir eksen üzerinde kurulma olanaklarının daha 1930'lu yıllar içinde gelişmeye başlamış olduğunu gösterecek önemli ipuçları bulunabilir. Cumhuriyet modernleşmesinin en sert bir şekilde yaşandığı bir dönem içinde dahi nasıl o döneme tamamen damgasını vuran tek ve kapsayıcı bir Kemalizm anlayışından bahsetmek zorsa yine aynı şekilde bu dönüşüm dönemine damgasını vuran tek ve kapsayıcı bir modernite anlayışında da bahsetmek imkânsızdır. Sonuçta,1930'lu yıllar içinde farklı felsefi-siyasal konumların çarpışması ve uzlaşması ekseninde birbirleri ile *yarışan ve hatta çarpışan modernite* anlayışlarına dayanan özgün bir Cumhuriyetçi toplumsal değişim modeli ortaya çıkmıştır. *Türk modernizminin, muhafazakârlığı radikal, radikalizmi muhafazakâr bir anlayışa çeviren politik ve kültürel bir ortam yaratması,* modernleşmenin ileri aşamalarında bu sürecin 'devletçi-muhafazakâr' siyasal-felsefi eğilimler tarafından yönlendirilmesinin imkânlarını da kendi fikri-kültürel tarihi içinde hazırlamıştır.

Osmanlı-Türk modernliği içinde yenilikçilik-gelenekçilik konusunda yaşanan açmazlara vurgu yapanların başında Meşrutiyet dönemlerinin ünlü isimlerinden Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) gelmektedir. Ahmet Mithat, Türk muhafazakârları ile yenilikçileri arasındaki fikri benzerliklerin Avrupa'daki muhafazakârlar ile radikaller için hiç de geçerli olamayacağını vurgularken, Safa'nın bir yüzyıla yakın bir zaman sonra vurguladığı gibi, Türkiye örneğinde iddia edilen asıl modernliğin (muhafazakâr modernlik) hem "hem inkılapçı hem de muhafazakâr" olabilme olanaklarını kendi tarihi içinde çelişkisiz durumlar olarak kurguladığına işaret etmektedir (Safa,1959: 9). İşte "hem inkılapçı hem de muhafazakâr" olma durumunu kendi içinde çelişkisiz bir felsefi-siyasal dil olarak var edebilmek, Türk muhafazakâr modernite anlayışının en belirgin özelliklerinden bir tanesi iken bu durumu olanaklı kılan felsefi-siyasal dilin, Cumhuriyet döneminde üretilen sanat, felsefe ve siyaset alanındaki bilimsel, spekülatif ve ideolojik eserlerdeki temsilleri üzerinde bugüne kadar yeteri kadar durulmamıştır.

Şuurlu muhafazakârlığın Türk fikir hayatı içinde *alternatif bir modernlik damarı* olarak ortaya çıkabilme koşullarını belirleyen nedenlerin başında Türk modernleşmesinin en keskin dönemecini aldığı 1920'li ve 30'lu yıllar içinde Avrupa liberal modernliğinin yaşadığı büyük kültürel, siyasal ve iktisadi kriz ve buna karşı Avrupa'da yükselen ve kendi kaynaklarını 18. ve 19. yüzyılların romantik, ruhçu ve Aydınlanma-karşıtı geleneklerinde bulan felsefi-siyasal tepkiler gelmektedir.

Türk muhafazakârlığı da 19. yüzyıl boyunca gerileyen felsefi-siyasal geleneklerin arızi bir zafer kazandıkları bu zaman dilimi içinde kendi temel felsefi-siyasal hassasiyetlerini tanımlamaya başlamıştır. Türkiye'deki muhafazakâr çevre bu büyük krizin Batı kültür hayatında yarattığı fikri gerilimlerin farkındadır. Gerçekten de dönemin aydınları Cumhuriyet'in ilk yirmi yılı içinde iki büyük düşünce öbeği çevresinde toplanmışlardır. Ülken'in deyişi ile pozitivist-hümanistler olarak adlandırılabilecek olan birinci grup, Aydınlanma'nın ilerlemeci anlayışını devam ettirerek, bilim ve aklın doğanın bütün sırlarını açığa çıkartabileceğini ve insan topluluklarına en doğru düzeni verebileceğini iddia ederek, Batı'nın pozitivist ve akılcı-ilerlemeci gelenekler içinde şekillenen yüzüne bakmaktadırlar. Batı'nın bu ilerlemeci-liberal yüzü, Tunç'un deyişi ile, "mücerret rasyonalizmi, Voltaire'ler Rousseau'lar gibi ansiklopedistlerin de yıkıcı telkinleri ile Fransız İhtilalini doğur[muştur]" (Tunç, 1953: 11). Bu anlayış, Tunç'a göre, "ilmin verilerine dayanan politika güdülmesini icap ettirerek ...Comte'un sosyoloji dediği yeni bir ilim yolu ile ihtilali (de) ilmin eline düşürmektedir" (Tunç, 1953: 11).

Batı düşünce geleneğinde liberal modernlik anlayışını şekillendiren baskın görüş, Fransız düşüncesinde Descartes'ın özne-merkezli akılcı felsefesi, İngiliz deneyci geleneği, 19. yüzyıl pozitivizm damarları içinde olgunlaşarak, doğa ve toplumun akla uygun ve evrensel yasalara dayalı bir yapısı olduğu fikrine dayanan evrenselci bir bilim anlayışını kaynağına yerleştirir (Dale, 1989; ayrıca bkz.: Becker, 1960; Apply, 1992; Engel-Janosi,1943). Cumhuriyet döneminde "iyi niyetli öğretmenler" kuşağı olarak adlandırılabilecek bu seçkin kuşağı, Tunç'un sözünü ettiği Aydınlanma düşüncesinin etkisi altında, Batı'nın liberal-ilerlemeci modernite anlayışını şekillendiren toplum ve siyaset felsefesine bağlı evrenselci bir çağdaşlaşma modeli ileri sürerken, şimdiye kadar üzerinde pek az çalışma yapılmış (muhafazakâr çevrenin de dahil olduğu) bir diğer Cumhuriyetçi kuşak, yüzlerini yine Batı'ya ancak bu sefer onun Aydınlanmacı ve akılcı-pozitivist geleneğini eleştiren ve 1920'li ve 1930'lu yıllar içinde liberal modernlik karşısında kısmî başarılar kazanan "Diğer Batı'ya" çevirmişlerdir. Tunç'a göre "Diğer Batı," doğruya bağlı ilim, güzele bağlı sanat ve iyiye bağlı din ve ahlâk anlayışının savunucu olan meşhur aydınlanmacı Immanuel Kant ile başlayarak, Alman düşüncesi içinde olgunlaşarak Fransa'ya yayılır ve Fransız düşüncesinde Renouvir'dan başlayarak bilim ve aklın, sanat ve ahlâk üzerindeki hegemonyasına karşı çıkan ve 20. yüzyılda da Bergson'a kadar ulaşan isyankâr bir Batı'dır (Bkz.: Shotwell, 1913: 130-5; Thilly, 1913: 107-132; ayrıca, Beiser, 1992; Friess, 1930: 396-415). Bu isyan, yine Tunç'un ifade ettiği gibi, "XVIII inci Fransız asrının "aklı mabud yapan" ve aklı metodla mücerret prensiplere iman eden, cemiyeti mutlak bir adalete göre yeniden dökmek imkânından asla şüphe etmeyen ansiklopedistlerin anladığı manada bir fikir değildir (Tunç, 1953: 11). Bu isyan, 20. yüzyılın başında Heisenberg'in kararsızlık fiziği çerçevesinde Newtoncu kla-

sik fiziğin dayandığı zaman-mekan mefhumları sorgulanmasında çağdaş biçimlerine kavuşan, sadece 19. yüzyılın pozitivist bilim felsefesinin kavramlarına değil, bütün modern bilimlerin ve materyalist felsefelerin dayandığı belirlenimcilik ilkesine şüphe ile bakan alternatif yaklaşımlar içinden doğmuştur (May, 1956: 114-26). Emile Boutreaux ve Henri Poincaré'nin çalışmaları 1900'lerin Fransız fikir hayatı içinde Bergson ile en popüler ifadesine kavuşan yeni bir Batı'nın doğuşunun habercisi sayılmaktadırlar (Bkz.: Lenoir, 1923: 491-511). "İyi niyetli öğretmenler" kuşağının karşısında muhafazakâr aydınların da içinde bulunduğu diğer kuşak, kendi modernlik anlayışlarını olgunlaştırmak için yüzünü işte bu isyankâr "Diğer Batı'ya" çevirmiştir (Baltacıoğlu,1945; Ülken,1946). Muhafazakâr aydınlar arasında yaygın bir soru olan ve kendi yurdunda dahi yanşan modernlik görüşlerinin varlığının farkında olduklarının işareti olan "Hangi Batı?" sorusu, Türk muhafazakârlığının düşünsel kaynaklarını ortaya çıkarmak üzere yapılacak çalışmalar için önemli bir başlangıç noktası olarak değerlendirilmelidir (Ağaoğlu,1935: 5; Ülken, 1938; Safa,1939b).

Diğer Batı'nın fikri kaynakları: Fransız ve Alman fikir hayatı içinde Bergsoncu izler, 1900-1930

Yirminci yüzyılın başında Avrupa kültür hayatı içinde yeni sorunlar tartışılmaya başlanmıştır. Bu sorunlar içinde gelişen yeni dünya eğilimlere göre insani ve doğal evren bir yüzyıl önceki kavramlaştırmaların söylediğinin tersine önceden belirlenemez bir düzensizlikler alanıdır. En önemli özelliği her an değişim hali olarak görülen yeni düzensizlikler evreni hakkındaki geleneksel bilgi olanaklarının sınırları da bu yüzyılın başında sorgulanmaya başlanmıştır. Kısmîlik, sınırlılık ve geçicilik vurgusu içinde olgunlaşan yeni felsefi hassasiyetler, insan doğası, değer ve ahlâk sistemleri hakkında 18. yüzyıldan beri güçlenerek çeşitlenen bütün mutlaklık ve evrensellik iddialarını reddederek, insan dünyasının tarihsel şartların baskısı içinde ve devamlı bir kendiliğinden akış içinde yeniden tanımlanmasının olanaklarını araştırmaya başlamışlardır. Bu yeni anlayış insan bilinci, kendiliğindenlik, özgünlük, bireysellik ile tecrübenin kutsanması gibi farklı felsefi hareketlerin içinde gelişen bazı ortak temalara dayanmaktadır.

Yüzyılın başı: Fransa

Fransız fikir hayatının yüzyılın başındaki temel hassasiyetleri üzerine bir değerlendirmede bulunan A. Lalande, 1900'lerden başlayarak Fransa'da yapılan konferens ve toplantılarda tartışılan en ağırlıklı konuların başında din ve felsefe sorunlarının gelmekte olduğunu belirtmektedir. (Lalande, 1913: 357). Bu tartışmalara çok değişik kesimlerden ve farklı çalışma alanlarında yoğunlaşmış fikir

adamları katılmaktadırlar. Dinci-Katolik fikir adamlarının yanısıra, örneğin, M.M. Parodi, Le Dantec, Belot, Boirac, Delacroix, Monod, Durkheim, Dwelshauvers Le Roy ve Boutroux gibi Fransız düşünce hayatı içinde dönem boyunca etkin fikir adamlarının öncülüğündeki seküler çevreler de bu tartışmaların içindedirler (Lalande,1913: 357). Fransız aydınlarını yüzyılın başında bu sorun alanları etrafında bir araya getiren en önemli ortak tespit, din ve felsefe alanında materyalist-mekanist felsefenin günün modern toplumlarının karşılaştıkları ahlâkî, kültürel ve estetik kaygılara cevap veremediği iddiasıdır (Lalande, 1912: 279-302). Din ve felsefe sorunları çerçevesinde öne çıkan konular, özgürlük ve bireysel-toplumsal kısıtlılıklar, sezgi-bilgi ilişkisi, sağduyusal hakikatlerin değeri, geleneğe dönüşün olanakları, etiğin önceliğinin kurulması ile insani varlığın ilkel-hayvani yanı ile ilahi-akli yanı arasındaki çatışmanın çözümlenmesi, 1910'lu yıllarda savaş öncesi Fransız fikir hayatlarını şekillendiren tartışmalar içinde öne çıkan konular arasındadırlar (Lalande, 1919: 443-65; Bush, 1921: 68-78).

1910'lu yılların başında Fransız felsefesindeki genel eğilimin felsefi materyalizme karşı yükselen tepki olduğunu tespit eden Lalande'nin belirttiğine göre, günün etkin felsefe akımlarının bu tepkileri farklı gerekçelere dayanmaktadır. Sezgiciler, ruhsal özgürlük bilinci dolayısıyla, mistikler dinsel deneyim adına, gelenekçiler de uzun zamandır yaşamaya devam eden inançlara duydukları güven adına materyalizme karşı yükselen ruhçu dalganın etkisi altındadırlar (Lalande, 1913: 358). Bergson ve takipçileri, 1910'lardan başlayarak Fransız fikir hayatında yükselen ruhçu ve anti-materyalist eğilimin en etkin temsilcileri arasındadırlar. M. Eduoard'ın *Une Philosophie Nouvelle: Henri Bergson* (Yeni Bir Felsefe: Henri Bergson) ve M. Segond'un *Intuition Bergsonienne* (Bergsoncu Sezgi) adlı kitapları dönem içinde Bergsonculuğun etkisini tartışan önemli çalışmalar olarak ortaya çıkmışlar ve özellikle Segond, Bergson'un hayat felsefesinin, takip eden antitezlerin birbiri içinde çözülmesini temsil eden bir felsefi biçim alarak, Hegel'in diyalektik anlayışına yakınlaştığını ileri sürmüştür. Bergsonculuktan güç alan anti-materyalist ruhçuluğun kökenleri, Ravaisson, Schelling ve Berkeley felsefelerine bağlanmaktadır (Lalande, 1913: 359).

Bergsonculuğun felsefe konusunda getirdiği yeni anlayış, din sorunlarının tartışıldığı sosyoloji alanda Emile Durkheim tarafından getirilmiştir. Durkheim, 1912 yılında basılan Les *Formes Élémentaires de la Vie Religieusse* adlı kitabında dinin sosyolojik bir açıklamasına girişmiştir. Durkheim'ın sosyolojik yaklaşımı içinde din, yaygın ruhçu felsefi-metafizik bir öğreti olmaktan ziyade toplumsal bir gerçeklik olarak görülmektedir. Dinin özü sosyal bağ ve dayanışma bilincine dayandırılmakta ve onun insana temel bir bütünlük sağlayan üst bir psikolojik ve ahlâkî gerçek olarak toplumsal yaşantı içindeki bağlayıcı ve bütünleştirici işlevine dikkat çekilmektedir. Durkheim bu anlayışı ile bir grubun ortak bağı ve bugün bir ulusun ruhu olarak adlandırılan sosyal şuurun, Bergson'un felsefede çalışmalarında

göstermeye çalıştığı gibi insan ruhu kadar gerçek olduğunu göstermeye çalışmaktadır (Lalande, 1913: 360). Durkheim, Auguste Comte gibi, toplum olmadan insani varlık sorununun tartışılamayacağını ileri sürmektedir. Bu ortak şuuru şekillendiren gelenek, eğitim, dil, bilimler, teknik metodlar, sanatlar, uygarlığın tekili şekillendiren tümelleri olarak önceliklidirler. Durkheim'ın dini bir fikirler sistemi veya dünyayı açıklama biçimi değil, insani doğayı tanımlayan psikolojik ve ahlâkî güçlerden biri olarak görülmesine yol açan sosyolojileştirme girişimi, insani varlığın ikircikli doğasını, duyular ile zihin, ruhsal ve maddi dünyanın insan doğasının karşıt kutupları olarak tartışıldığı bir anlayışın gözden geçirilmesini mümkün kılacak gelişmelere de yol açmıştır. Lalande'ye göre ampirisistler, bu ikiliği aklı duyulara dayandırarak, ahlâkı da bireysel çıkara dayandırarak aşmaya çalışmışlar; idealistler de aynı yöntemi tersinden uygulamışlardır. Durkheim'ın sosyolojik anlayışı bu karşıtlıklar anlayışını kendi metodolojik konumu dolayısı ile aşacak olanaklar sunmaktadır. Buna göre sosyal güçler (din) insanı kendisinin üstünde bir hakikate ulaştırma gücüne sahip oldukları için onun insan olarak doğasının gerektirdiğinden farklı bir yaşam sürmesine yol açabilirler. İnsan ancak sosyalliği içinde ikircikli doğasının farkına varabilir. Bu anlayışa göre insanın sosyal ve bireysel dünyası arasındaki ikircim daha anlaşılır bir hal almaktadır (Lalande,1913: 361). 1910'lu yıllarda Durkheimcı yolda ilerlemeye başlayan sosyoloji, Bergsoncu felsefe ile çatışmaya başlamıştır. Sosyal olgulara şey gibi davranılması ilkesine dayalı bu yeni sosyolojisinin sosyal fenomeni, doğal fenomenler (şeyler) gibi değerlendirerek açıklama girişimi ve onları insanın açıklamaya çalıştığı diğer bütün doğal fenomenler gibi doğal yasalara bağlı olduğu saptaması, Bergsoncu çevrelerce tepki ile karşılanmaya başlanmıştır (Lalande, 1913: 362). Din konusundaki tartışmalar, özellikle Bergoncu çevrelerce Durkheim'ın din araştırmaları çerçevesinde geliştirdiği sosyal teorisinin metodolojik temelinin dayandığı pozitivist ilkelerin sorgulanmasına kaydırılarak, bu anlayışın Comtecu kökenlerinin eleştirisi tartışmaların merkezine oturtulmuştur (Bkz.: Seigel, 1987: 483-507).

Durkheim sosyolojisi ve Bergson felsefesinin gerginliği içinde şekillenen savaş öncesi Fransız fikir hayatında savaş sonrası dönemde kriz çözümlemesi uğraşlarının arttığı gözlenmektedir. Savaşın yarattığı insan kaybı, sosyal, iktisadi ve siyasal krizler, Fransız toplum yaşamında derin bir gerilim yaratmaktadır. Ancak 1919 yılında Almanya ile imzalanan ateşkes anlaşması ile birlikte iyimser bir atmosfer doğmaya başlamıştır. Uzun yıllar boyunca cephede devam eden Alman-Fransız mücadelesinin bittiği yıl, Fransa'da yayınlanan ilgi çekici kitaplardan birisi, Bergson'un 1901 ila 1912 yılları arasında yazmış olduğu makalelerinden ve vermiş olduğu ders notlarından derlenen *L'Energie Sprituel*'dir (Ruhsal Enerji). Bergson bu kitabında değişik zamanlarda ortaya koyduğu çalışmalarını biraraya getirse de savaş sonrasının ilgi çeken bu çalışması, tematik bütünlük içinde özellikle zihin-beden ve madde-ruh sorunları üzerinde yoğunlaş-

maktadır ve kısa bir zaman sonra basılacak olan *Matter and Memory* (Madde ve Bellek) adlı kitabın habercisi niteliğindedir (Fawcett, 1912: 201-232). Bergson bu kitabında kendi sezgici felsefesinin temel hassasiyetleri ile zihincilik karşıtı tutumu tartışmaya başlamıştır. Bergson'un zihincilik karşıtı anlayışı ve meşru bir bilgi aracı olarak sezgiye yaptığı vurgu, onun pozitif bilim okulu içinde geliştirdiği kariyeri içinde akıla duyduğu güveni tamamen sarsacak noktaya varmamış ancak dönemin bilimcilik düşüncesine karşı eleştirel bir karşı cephe açmıştır (Fawcett, 1912: 201-232). Savaş sonrası dönemde özellikle Bergson ve çevresinde gelişen tartışmalar, insanın yaratıcı kapasitesi, bunun kaynakları ve gerçekleştirme olanaklarının sorgulanması konularında odaklanmaktadır. Bergson tarafından yeni bir hamle kazandırılan *yaratıcılık* tartışması, Fransız fikri hayatı içinde savaş sonrası dönemde esmeye başlayan iyimser havanın ifadesi haline gelmiştir. Yeni bir metafizik anlayış içinde ruhun yaratıcı gücüne yapılan vurgu ve madde dünyasındaki yaratıcılığın kaynaklarının araştırılması, Bergson'un özellikle Herbert Spencer'dan mülhem doğrusal evrimcilik anlayışı karşısında geliştirdiği sıçramalı evrimcilik anlayışı içinde öne çıkan yaratıcı irade ve hayatın kendiliğinden yaratıcı potansiyeli üzerine yapılan yoğun tartışmalar, Fransız fikir hayatında 1920'lerde başlayan yeni bir dönemin habercisidir (Noble, 1925: 380-8; ayrıca bkz.: Perry,1911: 713-21; Landes, 1924: 450-62).

1918 yılında "Özgür Düşünürler ve İnananlar Birliği'nin (Union of Free Thinkers and Free Believers) yaptığı toplantılara MM.Ch.Wagner, Wilfred Monod, Elie Gounelle protestanlar adına, Le Roy ve Dunan, Katolikler adına, Emile Durkheim, Séailles, Gustave Belot, Parodi ve Marcel Sembat, özgür düşünürler adına katılarak, dinin modern toplum içindeki yeri ve canlanma olanakları, din-bilim ilişkileri, aydınların din karşısındaki yorumcu konumlarının sınırları, inancın sosyolojik kavramlaştırmaları, din ile sosyalizm arasındaki ilişkiler, Katoliklik, Protestanlık ve Museviliğin geleceği üzerine yoğunlaşan tartışmalara girişmişlerdir. Descartes, Pascal, Malebranche, Fontenelle ve Bayle, Voltaire, Montesquieu, Diderot ve Ansiklopedistler ile Rousseau, natüralist felsefeciler, Lamarck, Condillac, LeBonald ile birlikte diğer gelenekçiler ve Maine de Biran ve Saint Simon ve Comte dönemin en yoğun tartışılan düşünürleri arasındadırlar (Lalande, 1920: 424, 430). Bu çerçevede Bergson'u bir fikir adamı olarak öne çıkaran, onun Alman geleneği ile ilişkili irrasyonalist felsefi yaklaşımıdır. Bergson'un sezgici felsefesi, Henri Poincaré ve Emile Boutroux'nun bilim eleştirileri ile zenginleşerek ilerleyen Fransız ruhçu okulu üzerinde de önemli bir etki yaratmaktadır (Lalande, 1920: 433). Felsefe alanından kaynaklanan bu eleştirilerin yöneldiği hedef Durkheim'ın sosyoloji okuludur. Bu dönemde sosyoloji ve felsefe alanlarında günün yeni anlayışlarının temsilcileri Durkheim ve Bergson'u uzlaştırmak isteyen sosyologlara da rastlanmıştır. Bunların başında J. Wilbois gelmektedir. Wilbois "Le Play-Durkheim-Bergson arasında bir sentez" yapmaya

çalışmış (Fındıkoğlu, 1950: 318) ve 1912 yılında yayınlanan *Devoir et Durée* (Vazife ve Süreklilik [Zaman] adlı eserinde "Bergson'un ... hayat hamlesini cemiyette devam ettirmek isteyerek bir nevi 'İçtimaiyat ötesi - Métasociologie" yapmak yolunu tutmuştur (Fındıkoğlu, 1950: 325). Wilbois, metasosyoloji yolu ile "sosyolojiyi takip ettikten sonra yaşanacak ve yaşatılacak ahlâk kıymetlerini [belirleyecektir]. Bergson, insanlığın yürüyüşünü hayat hamlesi'nin fertdeki tecellisi ile kapatmış iken Wilbois, bu tecelliyi cemiyete nakletmek istemiştir" (Fındıkoğlu, 1950: 325). Bergson ve Durkheim'ı uzlaştırma girişimleri sadece bu dönem Fransız düşüncesine özgü bir olay değildir. Yaklaşık yirmi sene içinde aynı girişimde Türk düşünce hayatı içinde Baltacıoğlu bulunmuştur.

1920'li yıllara gelindiğinde Fransız fikir hayatına egemen, baskın bir felsefe doktrini bulunmamaktadır. Günün sorunlarına çatışan gelenekler içinden verilen farklı felsefi cevapların birbirleri ile örtüştükleri ve ayrıldıkları genel sorunlar ekseninde değişik aydın öbeklenmeleri ortaya çıkmaktadır. En genel öbeklenme ve kırılma hattı, dar anlamda "bilime" ve "bilimci" anlayışa olan felsefi tepki ekseninde oluşmuştur. Bergson'un başını çektiği bu tepkici eğilim, pragmatist, sezgici ve hayat felsefesi içinde gelişen temalarca şekillenmektedir. Fikir öbeklenmesinin diğer yanında ise kendi köklerini klasik Kartezyen akılcılığı ve bağlı bilim anlayışında bulan bir klasikleşmiş bir eğilim bulunmaktadır (Lalande, 1920: 434). 1900'lerden 1920'lere kadar Fransız felsefe ve düşünce hayatını şekillendiren köklü dönüşüm bu çerçevede gelişen radikal ampirisizm ile romantizm arasındaki çatışmalar içinde şekillenmiştir. Bu genel çatışma hatları içinde çeşitli uzlaştırma girişimleri de bulunmaktadır. Örneğin 1901 yılında kurulan *Fransız Felsefe Topluluğu* (Société Française de Philosopie) Milhaud, M. Le Roy, Georges Sorel gibi kariyerlerine matematikçi olarak başlayan ve filozof olarak bitiren fikir adamlarını bünyesinde barındırmaktadır. (Lalande, 1920: 435). Bu girişim esasen bilim ile felsefe arasında bir uzlaşma arayışıdır. Lalande'nin vurguladığı gibi, felsefe olgular dünyasına doğru kayarken bilim de felsefeye olan bağlılığını bu dönemde yeniden tanımlamaya başlamıştır (Lalande: 1920: 435).

Savaş sonrasında savaşın nedenleri ve özellikleri, yurtseverlik, sosyalizm, ekonomik örgütlenme, yurttaş hakları, barışın geleceği, liberal evrenselci anlayışın siyasal sonucu olarak görülen Cemiyet'i Akvam'ın geleceği üzerine yeni tartışmalar da başlamıştır. Savaşın nedenlerine ilişkin biyolojik açıklamaların yanısıra, sosyal psikoloji ve siyaset açısından da savaşın nedenleri üzerine yoğunlaşan Fransız tartışmaları ile bağlantılı bir şekilde ilerleyen evrenselcilik-ulusallık tartışmaları, evrensel inanç ve ideolojilerle (hıristiyanlık ve sosyalizm gibi) tekil sadakatler (yurttaşlık ve ulusalcılık) arasındaki çatışmanın niteliği, ulusal hakların sınırları, emperyalizm, militarizm gibi tartışma konuları çerçevesinde siyasallaşmaya başlamıştır (Lalande: 1920: 435; ayrıca bkz.: Barzun, 1941; 318-29; Virtanen, 1950: 191-214).

Yüzyılın başı: Almanya

Almanya'da Aydınlanma ve sonrasının 18. yüzyıldaki temel felsefi eğilimlerinin kesiştiği nokta Kant felsefesidir. Kant felsefesi, Alman idealizmi ve aşkıncılığının doruk noktasıdır. Modern Avrupa felsefesinin de köşe taşlarından olan bu gelenek, hem dönemin hem de daha sonraki felsefe geleneklerinin içine doğduğu veya mutlaka hesaplaştığı bir uğrak olmuştur. Kant ile başlayan idealist felsefe Heidegger üzerinde derin etkisi olan Fichte, Schelling ve Hegel yolu ile çeşitlenerek 19. yüzyıl Alman felsefe çağının temel eğilimlerini belirleyen güçlü bir fikir geleneği yaratmıştır. Bu güçlü idealist damarın yanısıra özellikle 19. yüzyıl sonunda Alman felsefesi içinde spekülatif felsefeden ampirik bilimlere doğru genişleyen bir ilgi görülmeye başlanmıştır. Vogt, Büchner, Moleschott ve Haeckel gibi evrimci teoristler, 19. yy sonunda Alman düşünce hayatı içine materyalist bir eğilimi taşımaya başlamışlardır (Ewald,1906: 237-65). Laas'ın çalışmaları ile yaygınlaşmaya başlayan pozitivizm ile Averarius'un ampriokritisizmi bu eğilimi temsil etmeye başlamışlardır. Ne var ki, bu hareketlerde Kantçı etkiden kurtulamazlar. Vaihinger'in idealist pozitivizmi, Kantçılık ile bağlantılı bir Kant'a dönüş hareketi başlatır. 19. yüzyıl kapanırken Alman idealizmin uyanışı, Cohen'in Marburg Okulu ve Windelband ile Rickert'in Heidelberg Okulu'nca yapılan çalışmalar dolayısı ile gerçekleşmiştir. Yeni Kantçılık kendini aşkıncı idealizm olarak tanımlamaktadır. Ne var ki her iki okulun arasında belirgin bir fark bulunmaktadır. Marburg Okulunun mantıkçılığına karşı, Heidelberg okulu ve özellikle Rickert, doğa bilimlerindeki kavramsal metodların sınırlarını aşmak hedefinde olan bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu çerçevede Kantçı düşüncenin içindeki ahlâkî-iradeci faktör öne çıkarılmıştır. 1920'li yıllarda yeniden bir ilginin kaynağı haline gelen Dilthey ve tarihselcilik, Alman Tarih Okulu ile Kant felsefesini bir araya getirerek, Alman düşün hayatındaki girift bağlantıların kesişme noktasında durmaya başlamıştır. Heidelberg okulundan Windelband'ın nomotetik ve ideolografik bilimler arasında yaptığı ayırımı, doğa bilimleri ve kültür bilimleri şeklinde değiştiren Rickert'le birlikte kültür farklı bir gerçeklik alanı olarak kaba pozitivist metotların uygulanamayacağı bir felsefi-tarihsel analizin konusu haline getirilmiştir (Magan, 1933: 351-80; ayrıca bkz.: Bonno,1925: 475-99). Marburg okulunun çalışmalarında etkilenen bir diğer düşünürün Carl Schmidt olduğunu vurgulayarak, bu çizgi içinde de materyalizme karşı bir felsefi eğilimin güçlendiğini belirtmek isterim. 1930'larda aşkıncı idealizm Husserl'in fenomenolojisi içinde belirginleşerek, her türlü pozitivizme ve nominalizme karşı bir felsefi etki yaratmaya başlamıştır.

Alman fikir hayatında bulunan köklü idealist gelenek içinde canlanmaya başlayan tartışmaların kaynağında yabancı bir fikir adamının, yani Bergson'un etkisi bulunmaktadır. Bergson etkisinde gelişen yeni tartışmalar içinde evrenin dina-

mik bir açıklamasının sunulması gayesi ile gündeme getirilen vitalist kavramlar bir derece ilgi uyandırmış olsa da ve onun sezgici felsefesinin dayandığı mantık-karşıtı felsefi gelenek Kant'a dönüş dalgasını yaşayan Alman fikir hayatı içinde esasen derin bir tepki ile de karşılanmıştır. Ancak Bergsoncu yaşam felsefesinin değer ve gerçeği, dinamik bir insani tecrübe halinde yaşanılan hayat içinde yeniden uzlaştırma girişimi, Almanya'da Bergson'a karşı uyanan ilginin nedenidir.

19. yüzyılın sonunda özellikle Anglo-Amerikan fikir hayatını silip süpüren pozitivizme ve akılcılığa karşı özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra hem Almanya hem de Fransa'da gelişmeye başlayan yeni dalga mistik-romantik hareketler, dönemin estetik, ahlâkî ve siyasal sorunlarına verdikleri yeni cevaplar yoluyla 1920'li yıllardan başlayarak Avrupa kültür hayatında yaşanılan büyük dönüşüm içinde özgün siyasal sonuçlar yaratmışlardır (Anderson, 1941: 25-78). Bu romantik-mistik dalga özellikle 1930'lu yıllarda Almanya'da farklı bir siyasal sonuca ulaşarak, bu ülke ve İtalya'da yükselen totaliter hareketlerin fikri kaynaklarını buldukları eğilimler haline gelmişleridir (Schuman, 1934: 210: 232; Elliot,1926: 161-192). Bergson'un Alman yayıncısı Eugen Diederich "Bergsonculuk mistisizmin (ve romantizmin de) [gördüğü] yeni bir irrasyonalist felsefedir." demektedir. Diederich, Bergson felsefesinin Almanya'da akılcılığın eleştirisini mümkün kılarak, ulusal gelişmeyi sağlayacak bir fikri ortam yaratmaya katkıda bulunabileceğini düşünmektedir (Mosse, 1961: 82). Bergson'un savaşın yıkımları içinde bunalmış Alman aydınlarına sunduğu anlayışında, sezgi ile kavranan ve insanı kendi ruhi varlığının farkındalığı içinde toplum ile bütünleştiren yeni bir ruhsal-toplumsal bağın kurulmasının mümkün olabileceğini vaad etmektedir. 19. yüzyılda romantiklerin "soğuk akılcılığa" karşı çıkışlarında olduğu gibi, Bergson çevresinde gelişen "yeni-romantizm" de aynı fikri dalga üzerinden tekilliğe ve gerçek varlığa dönüşü arzulamaktadır. Bu çerçevede Bergson mistisizmi ve romantizminin, Alman fikir hayatı içinde buluştuğu düşünürlerden birisi Schiller'dir. "Onun bedeni (varlığı) ruh yaratır" ifadesinde anlam bulan ruhçu-mistik anlayışı ve romantik akımı etkileyen tarih anlayışının dayandığı, aklın tam olarak tarihi gidişi kavrayamayacağı düşüncesi ile tarihsel çekirdeği aklın ürününden ziyade insan ruhunun yaratıcılığı ve canlılığının temel bir sonucu olarak gören anlayışı, Bergsonculuğun Almanya'daki öncüsü ve tercümesi gibidir (Elliot, 1924: 234-64).

Bergsonculuğun ruhçu-mistik anlayışı, Schiller ve Schelling yolu ile gelişen romantik hareket ile de buluşmaktadır. Bu kesişme içinde özel bir insan, kültür ve tarih anlayışının gelişme koşulları hazırlanmıştır. Bu romantik-mistik anlayışa göre tarih, olayların kendiliğinden akışı içinde yürüyen ve dinamiğini yaşam akışının kendi itkisinden alan dinamik bir yaratı sürecidir. Yaşam-gücü (itkisi), yaratıcı hayat atılımı gibi gün içinde sezgicilik ve romantik hareketler ile özdeşleşen kavramlar materyalist tarih anlayışı ile rasyonalist toplum ve insan kuramına karşı bir direnme noktası sağlamaktadır. Alman fikir hayatında pozitivizm

ve akılcılığa tepkinin kaynaklarından biri, Bergsonculuk ile kolay bir diyaloğa girebilen mistik-sembolizm ve irrasyonalist felsefedir (Bkz.: Anderson, 1941; Thilley, 1913).

19. yüzyılın baskın pozitivist ve akılcı eğiliminin Alman fikir hayatı içinde etkinleşmesine duyulan tepkiler daha önce vurguladığım gibi Alman Tarih Okulu ve Dilthey tarihselciliği ekseninde de gelişmiştir. Pozitivizmin, insan ve kültür incelemelerinde özgürlük ve tarihsel yaratıcılık sorunlarına kendi metodolojik sorunlarından dolayı tatmin edici cevapları sunamadığı tespitinden başlayan tarihselci eleştiri, Rickert-Dilthey çizgisinde gelişerek, mekanik nedensellik anlayışının tarihsel-kültürel alanı kavrayış biçiminde dışladığı insani iradeyi, tarihsel çözümlemenin konusu haline getirmektedir. Aktif yaratıcı bir varlık olarak insan ve onun yarattığı bütün kültür formlarını kendi özgünlükleri içinde anlamak amacına dayalı bir metod içinde geliştirilen tarihselci anlayış, Comte ve Spencer'ın doğalcı pozitivizminin materyalist-mekanik determinist yasa anlayışına dayalı açıklama şemasının sorgulanmasını hedeflemektedir (Bkz.: Morgan, 1933).

Savaş sonrası kurulan Weimer Cumhuriyeti'nin demokratik-liberal sistemine yönelen milliyetçi eleştirinin felsefi kaynaklarının dayandığı fikrî kaynaklar arasında Bergsonculuk ile benzer hassasiyetlere sahip romantik-irrasyonalist eğilim gelmektedir (Carlton, 1927: 719-36). Bu kaynaklar yolu ile tepki duyulan modern kültür biçimleri, akılcılığın yaşam içine sızdığı faaliyet alanları olarak değerlendirilmekte ve gerçek bireyciliğin ancak ruhsal yaratıcı güçler içinde birliğini yeniden-kuran organik insanın ortaya çıkması ile gerçekleşebileceği düşünülmektedir. Modern kültür biçimlerinin taşıyıcı olarak görülen materyalist egoist insan doğası anlayışının reddi içinde gelişen bu irrasyonalist-romantik fikir hareketinin, toplum, insan ve devlet anlayışı da güçlü bir organizmacı metafor içinde gelişmiştir (Phillips, 1970: 413-32). Bu organizmacı anlayış içinde kavranan bireysellik-toplumsallık sorunları içinde gelişen siyaset anlayışına göre liberal bireycilik materyalizmin bir göstergesi olarak toplumu bütünleştirici bir teori olmaktan ziyade parçalayıcı ve gerginlik yüklü bir dünya tasviri sunmaktadır (Bkz.: Harris,1955: 501-26). Sadece liberalizm değil, sosyalizm ve sosyal demokrasi de mekanist bir tarih, insan ve devlet anlayışına dayandığı için özgürlük ve insani yaratıcılık sorunlarına tam bir cevap sunamamaktadırlar. Alman fikir hayatı içinde 1900'lerin başında akılcılık ve mekanizm eleştirisi çerçevesinde gelişen Anglo-Amerikan felsefe geleneğinin eleştirisi ve bu çerçevede gelişen liberalizm ve sosyalizm eleştirileri, kendi siyaset felsefelerinin dayanağı olarak eylem felsefesine yönelmişlerdir. Eylem felsefesi, ulusu idealist-metafizik temelde organik bir varlık olarak yeniden kuracak bir siyasal dil haline getirilmiştir.

Bu dönemde Bergsonculuk kendi anavatanında çatışan felsefi-siyasal hareketler içinde etkili olmaya başlamış ve bir yandan yeni-Katoliklik ve Katolik modernizm için bir ilham kaynağı olurken, diğer yandan da Bergson öğretisinin te-

mel fikirleri sendikalist hareketler tarafından belirli siyasal eylem ilkeleri haline getirilmişlerdir. Dönemin sosyalist ve sendikalist yayın organları arasında sayılan *Sosyalist Hareket Dergisi*, Proudhon ve Marx'ın gerçekçi anlayışlarının her türlü zihinci anlayışı reddettiğini ve Bergsonculuğun kendiliğindenci felsefesinin işçi sınıfı siyaseti için önemli sonuçları olabileceğini ileri sürmektedir (Gunn,1920: 20). Diğer yandan liberal-anlayışlı din adamlarının girişimi ile gelişen Yeni-Katolik Partisi, Bergson'un düşüncelerine yakınlık gösterirken, Roma Katolik Kilisesi Bergson'un üç kitabını 1914 yılında yasaklı kitaplar listesine sokmuştur (Gunn, 1920: 12). Nejat Bozkurt'un belirttiği gibi edebiyat alanında da Charles Péguy ve Marcel Proust'un çalışmaları çerçevesinde genişleyen bir Bergson etkisi gözlenmektedir. Bergson'un zaman felsefesi, Proust'un *Yitik Zamanı Arayış* (1913-1917) adlı yapıtında edebi bir ifadeye kavuşmuştur. Bergsonculuğun Osmanlı düşün hayatı içinde özellikle edebiyatçı çevreler üzerindeki etkisinin yayınlanan *Dergâh* dergisi dolayısıyla açıkça hissedildiği 1920'li yılların başında, George Bernard Shaw'un Bergsoncu zaman anlayışını edebi bir tarzın öğesi haline getirdiği *Back to Methuselah* (1921) adlı eseri, İngiliz edebiyatında da hissedilmeye başlayan derin bir Bergson etkisini açığa vurmaktadır (Bozkurt,1995). Liberal akılcı gelenek içinde gelişen pozitivist ilerlemeci tarih ve kültür anlayışına Avrupa'da fikir hayatının her alanında yükselen tepki, özellikle romantizm ve irrasyonalizmi modern Avrupa'nın yakın tarihini kuran bir felsefi hareket haline getirirken, Bergson'un 1910'lardan başlayarak Osmanlı aydınlarının ilgisini çeken bir felsefeci haline gelmesi, onun 1890'lı yıllardan beri Avrupa'nın birçok siyasal-felsefi hareketi içinde tartışılmaya başlanan bir etkisi olduğunun Osmanlı aydınlarınca farkedilmeye başlanmış olmasında yatmaktadır. Bergsonculuk, 1920'li ve 1930'lu yıllar içinde gelişerek kendi modernlik anlayışlarını farklı bir siyasal coğrafyada ilerletmeye başlayan Türk seçkinlerine ve özellikle de muhafazakâr çevrelere kendi modernlik dillerinin temsil edilebileceği alternatif felsefi olanaklar sunmaya başlamıştır.

"Diğer Batı" içinden yapılan muhafazakâr modernlik okumalarının ana hatları

Virginia Woolf "Aralık 1910'da veya civarında insan karakteri değişti" derken bir dönüşüme tarih düşmekten çok Avrupa ve Amerika'da özellikle aydınlar arasında başlayarak, yaşamın geleneksel idame şekillerinde ortaya çıkan derin değişikliklere işaret etmektedir (Woolf,1924: 4). Ülken bu köklü değişim işaretlerini değerlendirirken, yeni Avrupa medeniyetini bir makine medeniyeti olarak tanımlamakta ve bu medeniyetin ideal tipi olarak gördüğü makine adamının fikrî dünyasının edebi temsillerini Francis Bacon'un *Atlantis* adlı romanında ve Goethe'nin iyi bilinen eseri *Faust*'ta bulmaktadır (Ülken,1954a: 248). Ülken'e göre ye-

ni medeniyeti oluşturan sanayileşme ve makineleşme süreçleri içinde insan eylemini üretim türevi olarak ve fayda prensibi dahilinde standartlaştıran kitle toplumunun ortaya çıkması sonucunda insan, tarihîlik, diğer bir deyişle, zamanîlik duygusunu kaybetmiştir. İnsanın tabiat karşısındaki üstünlüğünün kaynağı olan tekniğin günlük hayat içinde yayılması ile dönemin insanları şimdiye kadar yaşanmamış bir hızda yaşamlarının değiştiğini hissetmektedirler. Sürat, mekan ölçülerini değiştirirken, sanayileşme ve refahın artması ile birlikte gelişen konfor ve tüketim insan faaliyetinin hedeflerini değiştirmektedirler. Teknik gelişme ile birlikte akıl modern toplumlarda farklı bir hedefe yönelmiştir. Akıl, tabiata ve insan dünyasına müdahale ederek, onu değiştirmek, düzeltmek ve nihai anlamı ile hayatı mükemmelleştirmek istemektedir. Ülken'e göre yeni çağın faaliyet prensibi "bilmek, yapabilmektir." Bu yeni modern medeniyetin insanı, Aydınlanma felsefesinde kendi tasvirini bulan, aktif ve müdahaleci akla iman eden "aydınlanmış insan" yani "ilerleme insanı'dır" (Ülken,1954a: 244-50).

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında ortaya çıkan başdöndürücü teknik değişmeler, insanı, yarattığı teknik yolu ile kendi şekillendirdiği toplumun dayandığı makine sisteminin kölesi haline getirmiştir. İnsan, teknik zaferini dayandırdığı pratik aklın fayda gayesinin dışındaki bütün gayeleri unutmaya başlamıştır. Hayat makineleşmiş, insan eylemi standartlaştırılmıştır. Yeni medeniyet, güzeli, iyiyi ve doğruyu sadece faydanın hizmetinde kullanmaya başlamıştır. Ülken'e göre bu anlayış daha da ileri giderek, güzelin, iyinin ve doğrunun pratik faydaya dayandığını ileri süren bir indirgemecilik içine düşmüş ve fayda ilkesi ile toplumsal hayata müdahale eden bir siyaset pratiği de geliştirmiştir. Sonuçta bütün değerler düzeni altüst olmuş ve insan, Rönesans dönemini dahi gölgede bırakacak bir iddia ile kendini var eden bütün değerler sistemini inkar etmeye başlamıştır. Pratik zekanın bütün değer sisteminin kaynağı haline gelmesi ile "akıl" kendi alanını aşmaya başlamıştır. Muhafazakâr aydınlar, Türk modernliğinin de haddini bilmez aklın yaratacağı hayal kırıklığının derinden hissedileceği bir çağın eşiğinde olduklarını düşünmektedirler. Evrenin pratik ve egoist zekamıza göründüğü gibi sadece bilimin çözebileceği ve yaratabileceği makine parçalarından, unsurlarından ve maddeden ibaret olmadığının anlaşılması, zekaya ve maddeye, manevi değerler ve bütün varlık dereceleri içinde layık oldukları yerin verilmesinin, insanın zamani bir varlık olarak yeniden anlaşılmasını mümkün kılacak bir anlayışın inşa edilmesi ile mümkün olacağını düşünmektedirler (Ülken,1954b: 165).

"Aklı mabud yapa(n) ve metodla mücerret prensiplere iman ederek" cemiyeti, mutlak değer ve ilkelere göre yeniden dökmek hedefindeki akılcı siyasete karşıt bir mecrada akmaya başlayan muhafazakâr felsefî-siyasal dil için Batı liberal modernliğinin en sorunlu yanı bu zihinci zorlamasıdır. Tunç'a göre "mutlak eşitlik, mutlak adalet, mutlak kardeşlik davaları tabiat kanunlarına aykırı ol-

duğu gibi cemiyet bünyesine de tahakkuk edecek gibi değildir" (Tunç,1953: 12). Sosyal olaylar, örf, adet ve geleneklerin, *izafi ve gerçek mahiyetleri* içinde siyaset, mutlak ilkelerden kurtarılmalıdır. Akılcılığın vazgeçtiği *zamanîliğin* keşfiyle zaman ve mekan içine doğan bütün olayların doğal seyrinin sürekli bir akış içinde olduğu farkedilecek ve geçmişin olduğu gibi bugünün de kendine özgü olayları olduğu ve bunların içiçe geçerek, aynı an ve mekan içinde var oldukları ve farklı potansiyellere gebe birden fazla olası geleceğe uzandıkları anlaşılacaktır. Muhafazakârlara göre siyasal hareketler arasındaki farklılıkların kaynağında da zamanîlik konusunda değişen anlayışlar yatmaktadır. Zamanîlik boyutlarından –mazi, hal veya gelecek –herhangi birine yapılan tek yanlı vurgu, sırasıyla gerici, konformist (uzlaşmacı), ütopik (değişimci) – siyasal hareketleri nitelemektedir (Tunç,1953). Muhafazakâr eleştirinin konusu, "bilimsel hakikat ve doğrular" çerçevesinde gelecekte daha akli bir toplumsal organizasyon yaratmak hedefiyle topluma müdahale eden siyaset anlayışının dayandığı akılcı-liberal modernlik geleneğidir. Akılcı siyasetin dayanacağı mutlak ilkelerin yaratıcıları olarak görülen bilim adamları, eğitimciler ve siyaset adamlarının, topluma rehberlik ve öncü görevini üstlendikleri öncü-takipçi siyaset modeli, bu çerçevede muhafazakâr eleştirinin konusu olmaktadır.

1910'lu yıllardan itibaren Osmanlı-Türk fikir çevresinde pozitivizme karşı etkin bir fikir hareketi olarak özellikle ulusçu aydınlar arasında gelişmeye başlayan ve Cumhuriyetçi düşünce hayatı içinde Ziyadeddin Fındıkoğlu'nun 1941 yılında belirttiğine göre nerede ise Durkheim kadar etkili olan Bergsonculuk, Batı'da yeni zamanların sonu olarak görülen "ilmin iflası" tartışmalarının yapıldığı bir fikri kırılma anında, isyankar diğer Batı'yı doğuran kaynaklardan birisi olarak, muhafazakâr çevrelerin Türk modernizminin doğası hakkındaki değerlendirmelerini de derinden şekillendirmiş ve deyim yerinde ise muhafazakâr bir modernite anlayışının temel felsefi-siyasal uğraklarından birisi haline gelmiştir (Fındıkoğlu, 1941). 1937 yılında Ülken ile birlikte Paris'te toplanan Descartes Kongresine Türk heyeti içinde katılan Tunç, yaptığı konuşmada Türk modernliğinin muhafazakâr siyasal-felsefi dil içinde hangi kaynaklar yolu ile temsil edildiğinin cevabını halihazırda vermiştir. Tunç'a göre "Türkiye Mr. Bergson'un tarif ettiği yolda kendini kurmaktadır" (Tunç,1958: 17). Bergson'un tarif ettiği düşünülen "kurma" modelinin muhafazakâr felsefi-siyasal dilin içinde nasıl şekillendiği bugüne kadar üzerinde pek de durulmayan bir sorun olarak hâlâ önümüzde durmaktadır. Sözü edilen Bergsoncu kurma modeli üzerinde ilerleyen muhafazakâr modernite anlayışı içinde olgunlaşan sorular ve sorunlar, Türk dönüşümünü 1950'li yıllar içinde kontrol etmeye başlayan siyasal seçkinlere, Cumhuriyet'in baskın akılcı geleneğine alternatif bir "kurma" modeli içinde felsefi-siyasal ilgilerini gerekçelendirme imkânını sunmuştur. Bu durum kendi içinde büyük bir gerilime dayanmaktadır. 1950'li yılların siyaseten "liberal he-

deflerini" kuran muhafazakâr dilin kaynakları, esasen Batı'da liberal-modernliğin kırılma noktalarını tanımlayan bir felsefi karşı-geleneğin içinden doğmaktadır. Türk muhafazakâr modernliğinin tarihsel paradoksu olarak tanımlanabilecek olan bu durum, "liberal hedeflerin muhafazakâr araçlara dayanılarak" tanımlandığı bir kurma modeli yaratmasından kaynaklanmaktadır.

Tunç'un 1937 yılında yaptığı tespitten yola çıkarak Türk modernite anlayışının şekillendirilmesine katkıda bulunabilecek soruların bazıları şunlar olabilirler: Kaynağında Aydınlanma geleneğinin bulunduğu Batı modernitesinin, liberal siyasal bir model etrafında yeniden-şekillendirdiği çağdaş Batı'nın kurulma süreci içinde *kaybeden/geri çekilen/yenilen/etkisizleşen geleneklerin*, Batı-dışı bağlamlarda, özellikle de Türkiye örneğinde, modernleşmenin maddi süreçlerini kontrol etmeye aday farklı modernite görüşlerinin (muhafazakârlık), siyasal ve felsefi ilgilerini şekillendirmeleri üzerinde ne gibi etkileri olmuştur? Batı modernite anlayışının dayandığı Aydınlanma ve akılcılık geleneğine karşı 20. yüzyılın kapsamlı karşı çıkışlarını oluşturan diğer kayıp gelenekler içinde öne çıkan Bergsoncu sentez, Cumhuriyet döneminde iktidar yapılarının merkezinde olmasa da kıyısında yer bulan muhafazakâr kuşaklara, Türk modernleşmesini farklı formüller çerçevesinde anlamayı olanaklı kılacak ne tür felsefi ve siyasal olanaklar sunmuştur? Bu felsefi öneriler muhafazakâr seçkinlerce nasıl popülerleştirilmişler ve Türk modernleşmesinin takip eden aşamalarında ne tür siyasal sonuçlara ulaştırılmışlardır? Bu sorulara verilecek yanıtların Türk dönüşümünü şekillendiren muhafazakâr modernite anlayışının genel hatlarının belirlenmesi açısından can alıcı öneme sahip olduklarını düşünüyorum. Bu noktadaki tespitlerin, Türk modernleşmesinin maddi süreçlerinin temsil edildiği siyasal dillerin çeşitliliğini belgelemelerinin ötesinde, modernleşmenin ileri aşamalarında Türk siyasal sisteminin kendi felsefi-siyasal açılımlarını üzerinden tanımladığı muhafazakâr modernite anlayışının olanak ve kısıtlılıklarının anlaşılması açısından da son derece önemli etkileri olabileceği kanaatindeyim.

Diğer Batı'nın sentezi olarak Osmanlı-Türk fikir hayatında Bergsonculuk

Batı biliminin doğası hakkında Mütareke yıllarında da devam eden tartışmalar içinde gelişen ilimci cereyanlara karşı yine Batı geleneğinden mülhem bir tepki hareketi Osmanlı aydınları arasında uyanmaya başlamıştır. Manevi hayatın sorunlarını doğal bilimler metodolojisi çerçevesinde örgütlenen antropoloji ve sosyoloji gibi yeni bilimler yolu ile halletmenin mümkün olmadığı iddiaları, 1921 yılında *Dergâh* dergisi çevresinde toplanan ve Tunç, Mehmet Emin ve Yakup Kadri tarafından temsil edilen genç nesil aydınlar tarafından ileri sürülmektedir. Bu cereyan en genel hatları ile Fransız ve Alman fikir hayatında etkin olan

Boutroux ve Bergson ile Amerikan pragmatizminin önemli ismi William James ve Alman idealizminden etkilenmektedir. Bu yeni hareket, Batı'ya nüfuz etmek bakımından eski fikir hareketlerinden daha etkilidir. Özellikle 1910'lu yılların sonunda isyankâr Diğer Batı'yı şekillendiren fikrî kaynaklar üzerine yoğunlaşmaya başlayan ilgi içinde bir düşünürün ismi de ön plana çıkmaya başlamıştır. 1914 yılında Fransız Akademisi üyeliğine seçilen dönemin ünlü filozoflarından Bergson'un en önemli eserleri daha o zamanlar İngilizce, Almanca, İtalyanca, Macarca, Rusça gibi değişik dillere çevrilmiş ve Bergsoncu felsefenin Aydınlanma felsefesine karşı estirdiği sert rüzgarlar Avrupa'nın her yerinde hissedilmeye başlanmıştır. 1900 ve 1914 yılları arasında Batı'da nerede ise "moda" haline gelen Bergsonculuğun etkisi resim, müzik, edebiyat ve siyaset teorisi alanlarında kendini iyiden iyiye hissettirmeye başlamıştır (Bozkurt, 1995: 44-5). Bergson ile Osmanlı aydınlarını ilk tanıştıranlar 1910'lu yılların başında pozitivist felsefenin temsilcileri arasında sayılan Ahmet Şuayip ve Rıza Tevfik'tir. Ülken, Osmanlı yayın hayatında Bergson'dan ilk defa bahseden kişinin Rıza Tevfik olduğunu belirterek, onun 1913 yılında *İştihad* dergisinde yayınlanan *Henri Bergson ve Felsefesi* isimli çalışmasının Osmanlı basınında Bergson hakkında yayınlanan ilk makale olduğunu belirtmektedir (Ülken,1979: 263). Rıza Tevfik, onun, Batı akılcı felsefesinin rakibi olan sezgici felsefenin önemli temsilcilerinden biri olduğunu vurgulamaktadır. Rıza Tevfik ve Ahmed Şuayip, Bergson'un hocası olan Spencer'ın mekanik evrimciliğine karşı getirdiği eleştirilerine de değinerek, onun, Osmanlı fikir hayatı için yavaş yavaş hissedilmeye başlayan etkisini, bu eleştirilerinin açabileceği yeni olanaklara bağlamışlardır (Ülken,1979: 153-5, 263).

Fındıkoğlu'nun belirttiğine göre Bergson hakkında Osmanlı yazılı basınında çıkan belgelerden bir diğeri de 1914 yılından sonra Darülfünun'da çalışmaya başlayan G. Jacobi isimli Alman bir akademisyenin Edebiyat Fakültesi Dergisinde çıkan bir makalesidir. Jacobi, söz konusu makalesinde Schopenhauer'in Bergson üzerindeki etkisine işaret ederek, Bergson'un "barbar düşüncesi" olarak değerlendirdiği Alman felsefesinin onu nasıl derinden etkilediğini eleştirel bir yaklaşım içinde tartışmaktadır (Fındıkoğlu,1941a). 1910'lu yılların ortalarından itibaren Osmanlı düşün hayatında Bergson hakkında uyanan ilgi sadece küçük ve etkisiz bir fikir topluluğu ile sınırlı değildir. Bergson etkisi Osmanlı fikir hayatında öylesine derinleşmeye başlamıştır ki, Ülken'in belirttiğine göre Türkçü çevrenin önde gelen isimlerinden Ziya Gökalp bile bu etkiden kendisini kurtaramamıştır (Ülken, 1979: 358; Ülken, 1942). Gökalp'ın Bergson felsefesine ilgisi 1909 yılında Selanik'e gelmesi ile birlikte başlamış ve 1912 yılına kadar küçük bir arkadaş grubu içindeki tartışmalarda Bergson felsefesinden bahsetmeye başlamıştır. Ancak daha ziyade Durkheim ve 1904'teki ölümünün ardından College de France'daki Modern Felsefe Bölümü Başkanlığı'ndaki görevine Bergson'un yerine geldiği Gabriel Tarde'ın sosyoloji çalışmalarının etkisi altında ka-

lan Gökalp üzerindeki Bergson etkisi sınırlı olmuştur. Ne var ki hem Fındıkoğlu hem de Ülken, Gökalp'in 1922 yılında *Küçük Mecmua*'da çıkan yazılarında dahi izlenebilecek olan derin bir Bergson etkisinin varlığına işaret etmektedirler (Fındıkoğlu, 1941; Ülken, 1979).

Bergson felsefesinin Avrupa fikir çevrelerinde etkinliğinin iyice arttığı bir dönemde başlayan Birinci Dünya Savaşı da bütün cephelerde dünyanın yeniden şekilleneceği yeni siyasal hatları çizmektedir. Bergson bu büyük savaşı kendi felsefesinin temel hassasiyetlerinin yaşama geçtiği bir gölge oyunu olarak değerlendirmektedir. Onun için savaş, ruh ile madde yani yaşam (dinamizm) ile mekanizm arasında büyük bir mücadeledir. Savaş sonunda Alman militarizminin yenilgisini, mekanizme karşı yaşam güçlerinin zaferi olarak gören Bergson, bu zaferi Batı'da yeni bir yaşam atılımının simgesi olarak görmektedir. Bergson tarafından Alman militarizmine karşı direnen "yaşam güçlerinin temsilcisi" olarak görülen İtilaf Güçlerinin zaferi, Avrupa'nın hemen kıyısındaki bir başka bölgede, Anadolu'da yeni bir dönemi başlatmaktadır. 30 Kasım 1918 yılında imzalanan Mondros Ateşkes Anlaşması'nın hemen ardından Osmanlı topraklarını işgal etmeye başlayan İtilaf kuvvetleri ve yandaşlarının İmparatorluğu parçalama hareketleri, Anadolu'daki yerel direniş güçlerini harekete geçirirken, İstanbul'un öykünülen büyük medeniyetin silahlı güçleri tarafından 1920 yılında işgal edilmesi, Osmanlı yöneticileri ve İstanbul'daki sivil ve askeri bürokrasi içindeki bazı gruplar ve aydınlar arasında derin bir karamsarlık havasının yayılmasına neden olmuştur. Yaklaşık altı yüzyıldır devam eden İmparatorluk, Balkanlar, Anadolu ve Arap yarımadasındaki toprakları üzerindeki egemenliğini kaybetmiş ve çökmek üzeredir.

Silahlı işgalin ardından İstanbul'daki aydınların önünde iki belirgin seçenek bulunmaktadır: birincisi, Halife-Sultan'ın uzlaşmacı politikalarına destek vererek işgal kuvvetleri ile işbirliği yapmak; ikincisi de işgal hareketine karşı direnmek. Sivil ve askeri bürokrasi ile Osmanlı aydınları bu iki seçenek arasında parçalanmaya başlamışlardır. İkinci seçeneğe yönelen sivil ve askeri bürokrasinin içindeki etkin gruplar, daha ziyade İttihat ve Terakki Partisi içinde Enver-Talat-Cemal iktidar üçlüsünün dışladığı bürokratik unsurlardan oluşmaktadır. Bu grupların önündeki en çetrefilli sorunların başında büyük bir yıkım yaratan savaş sonrasında, maddi imkânlarının çoğunu kaybetmiş olan bir siyasal coğrafyada, direnişin dayanacağı güçleri tespit etmek ve bu unsurların belirli hedefler doğrultusunda harekete geçirilmesini mümkün kılacak siyasal eylem ilkelerini tespit edebilmektir. Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar* (1938) adlı kitabında da belirttiği gibi Osmanlı-Türk dönüşümünü şekillendiren belli başlı fikir akımları bu dönemde önemli iç değişimler yaşamaktadırlar. Özellikle Batıcılık işgal sonrası siyasal etkinliğini iyice kaybederek, İslamcılık ve Türkçülük arasında erimeye başlamıştır. (Safa, 1993 [1938]: 85).

1920'lerde geniş bir ulusalcı mecrada akmaya başlayan Bağımsızlık Savaşı'nın düşünsel cephesini kurma girişimi, ilk önce 1910'lu yıllar içinde Jön Türk hareketi içinde gelişmeye başlayan Türkçü hareketin önde gelen aydınlarından gelmiştir. Kültürel ve romantik milliyetçilik aşamasından siyasal bir programa dönüşerek, ilke ve değerler açısından belirgin ve homojen bir eğilim haline henüz gelememiş olan Türkçü hareketin parçalanmış yapısı, yeni girişimler içinde de etkisini göstermeye devam etmiştir. Baskın milliyetçi hareket içindeki yorumlar, İttihat ve Terakki Partisi'nin ideologlarından Gökalp'in, Durkheim sosyolojisinin etkisi altında geliştirdiği *hars* (kültür) ve milli bilinç kavramlarını esas alan, Tarde ve Le Bon'un pozitivist anlayışlarından esinlenen dayanışmacı-cemiyetçi bir siyaset teorisi oluşturmuştur (Bkz. Parla, 1985). Ülken Osmanlı-Türk siyasasında bir ilerleme ve düzen felsefesi haline gelen pozitivizmin, köklü değişim, kurtuluş ve hareket peşindeki yeni seçkinlerin fikri dünyasında yarattığı derin gerilimi fark etmiştir. Askeri ve sivil bürokrasinin yükselmesi ile pozitivizmin bir düzen ve ilerleme felsefesi olarak Osmanlı düşünce hayatında iyice kök salması arasındaki paralelliğe dikkat çeken Ülken, ilimci-akılcı felsefenin dayandığı yeni toplumbilim *(science sociale)* anlayışında kök bulan cemiyetçilik iddiasının, insani irade ve insanın özgür yaratım gücünü reddederek, paradoksal olarak, eski dinî skolastik anlayışın ferdi iradeyi kısıtlayan anlayışı ile buluştuğuna da işaret etmektedir. Cemiyet güçlerinin baskısı altındaki ferdin, yaratıcı-eylemine itibar etmeyen yeni toplumbilim anlayışından kaynaklanan siyaset teorisinin, başkaldırı ve yeniden-yaratma anını yaşayan genç aydınların ve İttihat ve Terakki'nin etkin kliği tarafından dışlanan genç subayların özgürlük ve atılım arayışlarına cevap veremediğine işaret etmektedir (Ülken, 1939: 849-53). Dolayısıyla genç Osmanlı aydınları, Bergson'un uzun zamandır kulaklarına fısıldadığı değişim, özgürlük, kendiliğinden yaratıcılık fikirlerini direniş hareketinin amaçları doğrultusunda yeni siyasal eylem ilkeleri haline getirme çabasına girerek, bu idealleri daha yüksek bir sesle dile getirmeye başlamışlardır. İşgal altındaki İstanbul'da 1920'lerde üniversite öğrencisi olan Fındıkoğlu, Bergson'un özgürlük çağrısının genç nesiller üzerinde yarattığı ruh halini şöyle tasvir etmektedir:

> Bergson felsefesi, garip üniformalar giyinmiş ecnebi askerlerin bulunduğu Beyazıt Meydanında yürüyen üniversite öğrencilerinin ruhlarında yakın ve aydınlık bir geleceğin habercisi haline gelmişti (Fındıkoğlu, 1941b).

Yükselen ulusçuluk hareketi içinde yer alan küçük aydın gruplarının, Bergsoncu felsefe ile kurdukları canlı fikri diyaloğun en başta gelen nedeni, pozitivist iklimin ürünü olarak Osmanlı düşün hayatında gelişen cemiyetçilik felsefesinin, ulusçu aydınların iradeci anlayışları ile uzlaşmaz bir anlayış çerçevesinde, özgürlük, girişim ve irade gibi kavramları günün felsefi-siyasal tartışmalarından dışlamasında yatmaktadır. Baltacıoğlu, Şekip Tunç, Ağaoğlu ve Safa tarafından

Cumhuriyet döneminde daha da popülerleştirilecek olan Bergsonculuk, kendi tarihini, yaratıcı gücü dolayısıyla inşa edebilen insan eyleminin reddedildiği pozitivist bir kültür ortamı içine doğan *pasif insan-özne* kavramına karşı, değişim içinde yeninin kurulmasını arzulayan bir grup milliyetçi aydının felsefi odağı haline gelmiştir. Sivil ve askeri bürokrasinin düzen ve birlik arayışları dolayısıyla "iyi yönetimin" ne olduğu sorusu üzerinde odaklanan siyasal pozitivizm, insan dünyasının aktif öznelerce bilinçli bir şekilde yeniden düzenlemesi anlamına gelen devrim fikri ile de pek barışık değil iken, Bergsonculuk, dayandığı romantik-irrasyonalist eğilimler dolayısı ile değişim ve yeniliği yaratan toplumsal ve siyasal dinamikleri ateşlemeyi hedefleyen dönemin ulusçu aydınlarının iradeci anlayışlarına uygun bir felsefi dil sağlamaktadır.

1920'lerde *Dergâh* durağından Cumhuriyet'e doğru Bergsonculuk

Yaşam atılımı, yaratıcı evrim gibi Bergsoncu kavramlar, Cumhuriyet'in ilk yıllarında değişimin insan dünyası için kaçınılmaz olduğu düşüncesini yaygınlaştırırken, Bergsoncu felsefe, akılcılık karşıtı konumu ile özgürlüğünü yitirmek üzere olan bir ulusun bütün güçlerini seferber etmek isteyen ulusçu seçkinlere günün sorunları içinde radikal ve özgürlükçü bir görüş kazandırmaktadır. Batı'da Darwincilik, Lamarkçılık ve zihincilik gibi etkin felsefe ve bilim anlayışlarının eleştirisine dayanan Bergsonculuk, aynı zamanda akılcılık felsefesinin bütün siyasal ve felsefi sonuçlarını yeniden değerlendiren bir felsefi dilin ilk terimlerini de bu tepkiler çerçevesinde Osmanlı-Türk fikir hayatına sokmuştur (Bkz.: Mazrui, 1968; 69-83). 1920'li yıllara gelindiğinde Osmanlı-Türk fikir hayatının, Mehmet Emin, Yahya Kemal, Yakup Kadri, Refik Halit gibi dönemin iyi bilinen edebiyatçı ve fikir adamları dar bir Bergsoncu çevrenin içinde bulunmaktadırlar (Ülken, 1979: 378-82). Bergson'a karşı özellikle kültür seçkinleri arasında uyanan ilginin kaynağında onun maddeci dünya görüşlerinin yaygın olduğu bir dönemde ruhun (maneviyatın) sesi haline gelmesinin rolü vardır.

Bergson, Fransız ve Alman fikir hayatında gözlendiği gibi Türkiye'de de pozitivist düşünce ve belirlenimcilik felsefesi ile ruhçu eğilimler arasında yeni bir yol arayışı içindeki kriz dönemi aydınlarının ilgi odağı olmuştur. Durkheim'ın sosyolojiye yaptığı vurgudan farklı olarak, Bergson felsefeyi sıradan insanın sağduyusunu yansıtacak bir fikir aynası haline getirmek amacındadır. Bu amaca uygun olarak geliştirdiği anlayış içinde felsefeyi, dünyanın hem fiziksel, maddi hem de manevi yanlarının bir arada ve aynı anda insanı ve onun varlık şartlarını tanımlayan insan-merkezli bir faaliyet haline getirmeye çalışmaktadır. Bergson'un maddi dünya ile manevi dünyanın biraradalığına imkân veren bir yeni metafizik anlayış oluşturma hedefi, modernleşme hareketinin derinleşmesi ile maddilik ve maneviyat (teknik ve kültür) gerilimini derinden yaşamaya başla-

yan son kuşak Osmanlı ve ilk kuşak Cumhuriyet aydınları için yoğun bir çekim alanı yaratmıştır. Yeni oluşan Bergsoncu iklim, Osmanlı modernizmi içinde ilerleme ve gelişme felsefeleri olarak ortaya çıkan materyalizm ve pozitivizmin, birer yenilgi ve yılgınlık felsefeleri haline dönüşmeleri karşısında Cumhuriyet'e doğru hamle eden kültürel seçkinlere yeni bir dünyanın yeni bir ruhsal bağ içinde kurulabileceğinin müjdesini vermektedir.

Dergâh dergisinin 1921 yılında yayın hayatına girmesi ile Bergsonculuk felsefi-spekülatif bir girişim olmaktan çıkarak, günün siyasal ve kültürel sorunları ile doğrudan karşılaşmaya başlamıştır. Derginin 1923 yılına kadar devam eden yayınları, Anadolu'da cereyan eden Kurtuluş Savaşı'nın en kritik döneminin de tanıklığını yapmaktadır. *Dergâh* çevresinin Bergsoncu ve Türkçü fikir adamlarını meşgul eden sorunların başında ulusal kurtuluş hareketinin dayandığı felsefi ve siyasal nedenlerin anlaşılması ve ulusu ayrı bir varlık olarak var eden ruhi bağların tanımlanması gelmektedir. Tarihsel kökleri ile Tanzimat hareketine bağlı Osmanlı reformizminin başarılamamış hedefi olarak görülen eski ile yeninin uzlaştırılması hedefi yerine, yaratıcı bir hamle içinde ulusal bir kimliğin yaratılması amacı, *Dergâh* çevresi dahilindeki Bergsoncu-muhafazakârların bağlandıkları yeni bir kültür ve değişim görüşünü de şekillendirmeye başlamıştır. Değer sistemlerinde yaşanan krizlere koşut olarak, toplumun ve ferdin dünyasında tecrübe edilen yabancılık ve köksüzlük duygusuna, öykünmeciğe dayalı mekanik bir medenilik anlayışının neden olduğu tespitinden başlayarak, yeni bir kültür kuramı peşinde koşan Türkçü düşünürler, ortak yaşama duygusunun ifadesi olarak kullanılmaya başlayan Bergsoncu *ruh* kavramı ile Gökalp'ın *hars* anlayışından daha soyut bir *bütünleştirme ilkesinin* oluşturulabileceğini düşünmektedirler. Ortak yaşama ruhunun yaratılması ile Tanzimat reformlarından başlayarak, Cumhuriyet dönemine miras kalan kültürel ikiliğin son bulacağı ileri sürülmektedir (Tanpınar,1988: 137). Zihniyet sorunlarında ruh ile madde çatışması şeklinde kendini açığa vuran kültür ikiliği, Osmanlı-Türk dönüşümün hiçbir safhasında yaratıcı bir hamle içinde bir yeni senteze ulaşmamıştır. Bergsoncu ruh ve atılım kavramları, dönemin Türkçü aydınları için bu ikilikli anlayışın aşılacağı kültürcü bir siyasetin olanaklarını yaratmaktadır.

Ülken'e göre *Dergâh* çevresi, Gökalp pozitivizminin dayanışmacı-cemiyetçi anlayışından uzaklaşmakla birlikte felsefi eğilimleri açısından homojen bir grup özelliği de taşımamaktadır. Dergi etrafındaki aydınların ortak noktası pozitivizm ve bilimci zihniyete karşıt tutumlarıdır. *Dergâh* dergisinin Anadolu'daki ulusal bağımsızlık mücadelesinin en hassas döneminde ortak siyasal idealleri paylaşan bir aydın grubunu bir araya getirmesiyle birlikte Bergsonculuk, saf bir felsefi hareket olmaktan çıkarak direniş hareketinin yeni siyasal eylem ilkelerini tanımlamaya aday bir hareket haline dönüşme eğilimleri de göstermeye başlamıştır. *Dergâh* çevresi felsefi eğilimleri dolayısıyla belirgin bir bütünlük göstermemiş ol-

sa da siyasal hedefleri bakımından tam da tersi bir birlik içindedir. Ülken'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma Tarihi* adlı kitabında belirttiği gibi, Bergson "başarının sırrı(nın), canlıların hayat mücadelesindeki hakim güçleri olan içgüdülerinde, hayat hamlesinde (*élan vital*)" yattığını görmektedir. Bu fikir etrafında toplanan Bergsoncu aydınlar için "İstiklal Savaşının zaferi, kemiyete karşı keyfiyetin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferidir" (Ülken,1979: 376). Bergsonculuk, *Dergâh* çevresi içinde özellikle Yakup Kadri, İsmail Hakkı ve Mustafa Şekip yolu ile popülerleşirken, Mehmet Emin çevresinde kümelenen bir grup, Nietzsche'nin düşüncelerine gösterdikleri ilgiden sonra James'in pragmatizmine ilgi duymaya başlamıştır (Ülken,1979: 376). Ancak Bergsonculuk, Ülken'in belirttiğine göre Yahya Kemal ve Yakup Kadri tarafından edebiyat alanına da taşınmış ve Cumhuriyet edebiyatı içinde farklı bir üslubun doğmasına neden olmuştur. Ülken, Yahya Kemal'in *Üç Tepesi*'ni bu hareketin bir "manifestosu" olarak değerlendirirken, Bergsoncu hassasiyetlere dayanan eserler arasında İsmail Hakkı'nın *Kerbalaya Giden Derviş* ve Mustafa Şekip'in *Hakiki Hürriyet* adlı eserlerini de saymaktadır (Ülken,1979: 376). Ülken'in sözünü ettiği edebi etki sadece 1920'li yıllar ile sınırlı kalmamıştır. Tunç, *Abdülhak Şinasi Hisar ve Fehim Bey* adlı yazısında kendi Bergsoncu felsefi eğilimini edebiyat alanına en iyi taşıyan yazarlar arasında Abdülhak Şinasi Hisar'ı sayarak, onun 1941 yılında yayınlanan *Fehim Bey ve Biz* adlı romanının kendisinin yıllardır savunduğu Bergson felsefesinin edebiyat alanındaki en mükemmel örneklerinden birisi olduğunu söylemektedir (Tunç,1941). *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* adlı çalışmasında benzer bir tespitte bulunan Taner Timur, Abdülhak Şinasi'nin "Kemalist Devrimi...çağdaş fikir akımları açısından değerlendirmeye çalıştığını belirterek," onu, Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar ile birlikte "çağdaş muhafazakârlık" olarak adlandırdığı bir "kültürel sentez" arayışının edebi temsilcileri arasında görmektedir (Timur,1991: 302). Abdülhak Şinasi Hisar ve Tanpınar'ın eserlerinde edebi temsillerini bulan "kültürel muhafazakârlık," Tunç, Baltacıoğlu, Ağaoğlu, Safa ve bir dereceye kadar da Ülken'in çekirdek kadrosunu oluşturduğu bir aydın grubu tarafından felsefi-siyasal bir dil haline dönüştürülmüş böylelikle erken Cumhuriyet dönemi Türk modernizminin, Bergsoncu ufuklar içinde tanımlanan muhafazakâr sınırları da çizilmeye başlanmıştır.

Muhafazakâr modernlik ve Bergsonculuk: Erken Cumhuriyet dönemi

Ulusal Bağımsızlık Savaşı'nın ardından 1923 yılında kurulan Cumhuriyet yönetimi, siyasal ve kültürel alandaki radikal batılılaşma projesini hemen uygulamaya koymuştur. Yeni devletçi-modernist seçkinlerin Batılılaşma hedefine yönelik uygulamaları geleneksel sosyal ve siyasal düzenin dayandığı temel ilke ve değerle-

rin tepetaklak edilmesi ile sonuçlanmıştır. Cumhuriyet radikalizmi, batıcı seçkin safları içinde yükselen modernist-seküler sivil ve askeri bürokrasi ve aydınların, Osmanlı-Türk siyasasında doğrudan iktidarlarının ulaştığı en uç sınırlara işaret etmektedir. Kendisine toplumsal refah ve gönencin arttırılması hedeflerini koyan modernleştirici devlet, yeni bir sanayileşme politikası ile kapitalizm-merkezli bir modernleşme projesinin gelişmesini sağlayacak toplumsal ve iktisadi değişimin sağlanmasına yönelik politikaları yürürlüğe koymuştur. Devrim dönemindeki "meşruiyet sembollerindeki kaymalara" işaret eden Samuel N. Eisenstadt'ın da vurguladığı gibi, "geleneksel topluluğun sembol ve sınırlarındaki değişiklikler ile birlikte, yönetici seçkin tabakası içinde ortaya çıkan değişiklikler, yeni bir merkez-çevre ilişkisinin moderniteye doğru ideolojik yapılanması ile birlikte gelişmiştir" (Eisenstadt, 1981: 135-6). Bu yeni ideolojik yapılanmanın kaynaklarını araştıran Ali Kazancıgil'e göre baskın Kemalizm, ilerlemecilik, laiklik, milliyetçilik, dayanışmacılık ve Comte pozitivizmine dayalı ve aynı zamanda Aydınlanma düşüncesi ile Fransız devrimi ve J.Jacques Rousseau'nun radikalizmi ile 19. yüzyıl bilimciliği içinde yoğrulan bir düşünce örgüsüne sahiptir (Kazancıgil, 1981: 37-41). Cumhuriyetçi siyaset, Kemalizm'in "hayatta en hakiki mürşit ilimdir" özdeyişinde vurgulandığı gibi, ilim ve akıl rehberliğinde yeni bir toplumun kurulabileceğini ima eden bir Aydınlanma mitine dayanır. Geleneksel topluluğun din-merkezli kozmolojisinin yıkılması ile meşruiyetin kaynağının dışsal bir irade/güçten, kendi üzerine akli araçlar ile müdahale edebilen bir varlık olarak bizatihi topluma ve onun örgütlü gücü olarak devletin kendisine kayması, Cumhuriyetçi kontrüktivist siyaset tarzının en açık belirtisidir.

Kazancıgil'in vurguladığı çerçevede yapılan bir Kemalizm okuması, onu bir geç-Aydınlanma hareketi olarak değerlendirme eğilimini yansıtmaktadır. Alternatif bir muhafazakâr modernite anlayışı, bu geç-Aydınlanma hareketinin kıyısında ve Türk modernizminin kendine özgü siyasal ve kültürel iklimi içinde özellikle de yeni Cumhuriyetçi iktidar yapıları içinde gelişme imkânları bularak, Baltacıoğlu, Tunç, Safa ve Ağaoğlu gibi, Cumhuriyet'in yeni kültür seçkinlerinin sosyoloji, pedagoji, felsefe ve siyaset alanlarındaki çalışmalarında kendi temsillerini bulmuştur. Söz konusu muhafazakâr modernite anlayışının hedefi, Türk modernizminin yaratıcı gücünü feda etmeden, onu, tekil olanı kavrayacak bir felsefi-siyasal dil ile donatmaktır. Bu yeni modernlik dili, romantik, kültürcü, şahsiyetçi ve ananeci eğilimleri kesiştiren felsefi bir dil olarak, "Diğer Batılı" fikir gelenekleri ile kesişen Bergsoncu felsefenin güçlü etkisi altında gelişmiştir.

Diğer Batı içinden kurulan muhafazakâr felsefi-siyasal konumlar

Muhafazakâr aydınlar ve Batı modernitesinin ilerlemesi karşısında kaybeden Batılı geleneklerin temsilcileri arasındaki doğrudan ve/veya dolaylı fikir diya-

loglarını belirlemek mümkündür. Bergsonculuk ve Hans Driesh gibi vitalistlerin çalışmaları ile 1931 yılında muhafazakâr seçkinlerin de içinde bulunduğu bir grup tarafından kurulan Türk Felsefe Derneği'nin 1932 yılında yayınlamaya başladığı *Felsefe Yıllığı* adlı derginin ilk sayısında zikredilen Edmund Husserl ve fenomenoloji okulu, Ülken'in sıklıkla tartıştığı Martin Heidegger ve varlık felsefesi, Max Scheler ve insan felsefesi bu dönemde önem verilen düşünürler ve eğilimlerdir. 1936 yılında Safa'nın girişimi ile yayınlanan *Kültür Haftası* dergisinde büyük kültür kuramcısı olarak bahsedilen Alman romantiklerinden Johann Gottfried von Herder ile yine Safa'nın 1939 yılında yayınladığı küçük hacimli ama etkileyici bir kitapcık olan *Felsefi Buhran* (1939) adlı çalışmasında bahsettiği Dilthey ve Alman Tarih Okulu veya varoluşçuluk, 1932 yılında yayınlanan *Her Ay* adlı dergide çıkan makalelerinde Ülken'in Renan'ın hürriyet ve özgürlük anlayışının kaynağına yerleştirdiği Nietzsche gibi örnekler daha da çoğaltılabilir. Konu basit bir düşünür-düşünür etkilenmesinin ötesinde bir öneme sahiptir. Türk muhafazakârları, bu kaynakların etkisi altında gelişen özgün modernite anlayışları içinde toplumun yaşadığı maddi değişim süreci sonucunda ortaya çıkan sosyal, siyasal ve düşünsel sorunları tespit etmiş, ifadelendirmiş ve bu dil ve hassasiyetler çerçevesinde de arzu edilen muhafazakâr çözüm yollarını önermişlerdir.

Muhafazakâr çevrenin Bergsonculuk dolayısıyla pozitivist-akılcı geleneğin dışına kaymasının altında yatan nedenlerin başında evrensellik iddiasına karşı yükselmeye başlayan ulusçu hareketlerin -ki Türk muhafazakârlığı da bu hareketin içindedir- ulusların farklılıklarını vurgulamaya yönelik bilgi arayışları gelmektedir. Ulusların farklılıklarını araştıran muhafazakârlar için kültür önemli bir araştırma alanı haline gelmektedir. Bu değer alanının oluşma koşullarını araştıran muhafazakârlar, ulus, otorite, ödev, özgürlük, dayanışma, erdem, gibi düşünce motiflerini, bilimcilik-karşıtlığı, idealizm, romantizm, şahsiyetçilik, ananecilik, kültürcülük gibi diğer muhafazakâr temalar ile harmanlayarak, Türkiye örneğinde önemli siyasal sonuçlar yaratan kültür-merkezli bir modernizm anlayışının ilk terimlerini oluşturmuşlardır. Evrenselci modernlik görüşüne karşı Aydınlanma-karşıtı geleneklerin kesişme noktasında gelişen Bergsonculuk dolayısıyla mesafeli bir pozisyonda duran muhafazakârlar, modernleşme süreci içinde toplumların izleyecekleri farklı değişim yollarının olabileceğini ve pozitivizmin aşamacı-ilerlemeci anlayışının kendi değişim modelini evrenselleştirerek, ulusal kültürler arasındaki farklılıkları yok saydığını ileri sürmektedirler. Erekçi ve tek-biçimli aşamalı ilerleme kuramını reddeden, felsefi anlamda da Bergsonculuktan kaynaklanan çok-katmanlı bir zaman anlayışına bağlı kalan modern Türk muhafazakârları, modernleşmenin yarattığı sorunları, pozitivist-bilimci anlayışın dayandığı sosyal ve siyasal ilkelerden farklı bir yaklaşım çerçevesinde tanımlamışlardır.

Muhafazakâr aydınların Bergson'a duydukları ilginin kaynağında Leszek Kolakowski'nin Bergson değerlendirmelerinde vurguladığı gibi, onun "felsefede mekanizm ve determinizm, ahlâkta ise faydacılık anlayışına karşı getirdiği köklü eleştiriler" bulunmaktadır (Kolakowski, 1985: 9). Bergson felsefesinin değişimi kutsayan iyimser tutumu, muhafazakâr metinlerde modern yaşamın yaratıcı potansiyeline duyulan bir güven olarak kendini belli etmektedir. Kolakowski'nin de vurguladığı gibi, "yaşam" kavramını kendi felsefi anlayışının merkezine koyan Bergson, geleneksel akılcılık geleneği içinde yalnızlaştırılmış akla verilen önceliği reddederek Türk muhafazakârlarına akılcı ilkelerden yola çıkan bütüncül bir siyaset projesinin mümkün olduğu anlayışının eleştirisini olanaklı kılacak bir dil sunmaktadır. Muhafazakârlar için Bergson maddi olmayan güçlerin yaratıcılığını, ruhsal ve bu anlamda da içe-dönük ve akıl ile kavranılmayacak olanı/alanı temsil etmektedir. İnsan dünyasının akıl ile kavranamayacak aykırı bir alan olduğu düşüncesi, muhafazakâr çevrelere özgü bir değerlendirme değildir. Bu, özellikle 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında zihincilik karşıtı eğilimler çerçevesinde Batı fikir dünyasında gelişen tartışmalar içinde öne çıkan bir anlayıştır. Bu anlayış en genel çizgileriyle Nietszche, Bergson, Sorel ve Dilthey gibi filozofların çalışmalarının etkisiyle gelişmiştir (Bkz.: Wood,1968: 76-91). Akıl-merkezli liberal-modernlik geleneği karşısında sezgiyi ve içgüdüyü merkez alan karşı-gelenek için insan dünyası akli/olgusal yüzeyin altında duran etmenlerce şekillendirilmektedir. Akılcılık-karşıtı gelenek içinde kalan bazı düşünürler ve özellikle de Bergson'a göre, akıl-merkezli düşüncenin kendine has bazı zayıflıkları olsa da olgular dünyasının kısmî açıklamalarının verilmesi açısından sağladığı fayda da inkar edilemez. Bergsoncu felsefenin önemi, bilimci kültürün, bilginin tek ölçüsü olarak gördüğü analitik aklın, insan dünyasının anlaşılması konusundaki kısıtlılıklarını göstermesinde yatmaktadır. Bergsoncu-muhafazakârlar için kendilerinden önceki romantikler gibi, duygular, içgüdüler, sezgi gibi bilginin akıl dışındaki bütün diğer kaynaklarına yapılan vurgu özel bir önem kazanmaya başlamıştır.

Liberal modernliğin özellikle 1920'li yıllar başlayan tarihsel kırılma anında Osmanlı-Türk kültür coğrafyasında kendi modernlik anlayışlarını şekillendirmeye başlayan muhafazakâr aydınları Bergson felsefesi ile buluşturan üç temel nedenden bahsedilebilir. Birincisi, Bergson felsefesinin Batı'daki popüleritesinden etkilenen muhafazakâr aydınların, Bergsoncu felsefi kanıtlamaları, Batı felsefi geleneğinin sadece pozitivizmin penceresinden görülmesinin ne kadar kısıtlı bir modernizm anlayışıyla sonuçlanabileceğini göstermek amacıyla kullanmaya başlamalarıdır. Muhafazakârlar, Bergson'a Batı'nın pozitivist ilerlemeci yüzünü eleştiren isyankâr Diğer Batı'nın sözcüsü olarak sempati duymaktadırlar. Bergsonculuk muhafazakârlara Batı'yı bizzat kendi içinden çıkan eleştirel gelenekler yolu ile anlamak olanağı sunmaktadır. İkincisi, Bergson felsefesinin

günün sosyal ve siyasal sorunlarının çözülmesi yolunda sağladığı yeni anlayış, muhafazakâr eğilimli aydınları bu felsefi gelenek ile yakın bir fikir diyaloğuna itmiştir. Bergsonculuğun kendiliğindenci siyasal pozisyonu, devlet-toplum ve aydınlar-halk arasındaki ilişkilerin, Kemalist seçkinlerin baskın öncü-takipçi modelinden farklı bir düzeyde tanımlanmasına yol açacak zemini sağlamaktadır. Muhafazakârlar yönetici seçkinlerin Platoncu aşkın devlet anlayışını da Bergsoncu felsefe çerçevesinde sorgulamaktadırlar (Aşkıncı devlet için bkz.: Heper, 1985). Bergsonculuğun muhafazakârlar arasında önemli bir felsefi referans noktası haline gelmesindeki üçüncü neden, bu çevre aydınlarının da Kemalist yönetici seçkinler gibi Osmanlı rejiminin mirası olan siyasal ve sosyal düzeni sorguluyor olmalarıdır. Muhafazakâr modernizmin temel kavramları haline gelen ve Bergson'dan mülhem yaşam atılımı, açık toplum, kapalı toplum, sıçramalı tekamül gibi kavramlar Cumhuriyet rejimine geçiş olarak tecrübe edilen toplumsal değişimin nedenini araştıran bu çevre için uygun felsefi terimleştirme olanakları sağlamaktadırlar.

Muhafazakâr hedefler doğrultusunda siyasallaştırılan Bergsonculuğun ete kemiğe bürünmesini hızlandıran etkenler arasında söz konusu çevre aydınlarının siyasi faaliyetleri gelmektedir. İkinci Meşrutiyet'in Türkçü aydınlarından, 1922 yılında *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinin başyazarı olan Ağaoğlu'nun şahsiyetçi düşünceleri, kolaylıkla Serbest Cumhuriyet Partisi'nin "liberal" eğilimlerinin ifadesi haline gelebilmektedir. Bu tür spekülatif-ideolojik kaymalar, Türk siyasal yaşamı içinde özellikle 1950 sonrasında yükselen liberal-muhafazakâr anomalinin söylemsel yapısının açığa çıkartılması açısından önem kazanmaktadır. Liberal-muhafazakâr kavramsal-siyasal anomaliyi biraz daha karmaşıklaştıran unsur, Cumhuriyet döneminde kendi siyasal konumunu "ne cemiyetçi ne ferdiyetçi ancak şahsiyetçi" olarak tanımlayan ve herhangi bir işlevi olmadığından dolayı fesindeki püskülü kestiği için *Püskülsüz* lakabı ile tanınan Baltacıoğlu'nun (Berkes, 1964: 397), Cumhuriyet dönemin en etkin "ananeci" yaklaşımını formüle eden fikir adamlarımızdan birisi olarak, yine "liberalizmin" temsilcisi sayılan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın İstanbul il örgütü başkanı olarak görev yapabilmesi ve takip eden on sene içinde aynı ananeci anlayışını bu kez Cumhuriyetçi bir meclis üyesi olarak siyaset alanına taşıyabilmenin olanaklarını bulabilmesidir. Felsefi anlayışı bakımından her zaman Bergsonculuğun sadık bir takipçisi olduğunu belirten Baltacıoğlu'nun, bu felsefi anlayışı "liberal" siyaset içinde "ananeci" sonuçlara taşıyabilmesi, Cumhuriyet modernizminin düşünsel sınırlarını çizen muhafazakâr tahayyülün doğası hakkında da çok değerli ipuçlarını barındırmaktadır. Bu küçük aydın grubu, Bergsoncu felsefe dolayısıyla Osmanlı sisteminin şekillendirdiği kapalı cemaat yapısından modern ve açık topluma geçiş anında ortaya çıkan *yeniyi*, toplumun organik değişiminin doğal bir göstergesi olarak anlaşılır hale sokan bir felsefi dil sağlamak suretiyle muha-

fazakâr felsefi-siyasal dili, Cumhuriyet'in kültür politikalarının dayandığı bir kavramsal katalizör haline getirmiştir.

Muhafazakâr aydınların Bergsoncu felsefi etkilenmeleri ile siyasetin ve meşru iktidarın doğası hakkındaki değerlendirmeleri arasında belirgin bir uygunluk göze çarpmaktadır. Yaratıcılık, atılım, sezgi, özgürlük, şahsiyet ve irade gibi gün içinde Bergsonculuk ile özdeşleşen felsefi-spekülatif kavramlar muhafazakâr çevreye, Kemalist iktidarın ve yönetimin dayandığı karizmatik iktidar yapısını meşrulaştıran zengin açılımlar sunmaktadırlar. Muhafazakâr aydınlara göre Kemalizm'in değişim politikası içinde ne toplumsal düzen ne de kendiliğinden yaratıcılık bir diğerine feda edilmemelidir (Safa,1939a: 4; Baltacıoğlu, 1937: 2). Muhafazakâr siyaset anlayışı, Bergsoncu sezgi, yaratıcılık ve somutluk kavramları arasında şekillenmektedir. "İyi yönetimin" doğası üzerine düşünen muhafazakârlar için devlet adamı, akli olanın ötesinde yaşamın kendiliğinden yaratıcılığı içinde oluşan toplumsal ve siyasal gerçeğin bilgisine sezgisel yöntemlerle nüfuz edebilmelidir. Devlet adamının sezgisel liderlik niteliği, geleceğin bilinmeyenler ve olasılıklar dünyası ile bugün varolan gerçek dünya arasında kurulacak *sezgisel-bilgisel* ilişkinin kaynağı olacaktır (Tunç, 1938: 44-8; Tunç, 1945; Baltacıoğlu, 1931; Safa, 1935; 2; ayrıca bkz.: Elliot,1925: 475-99). O, kendiliğindenlik içinde ortaya çıkan toplumsal düzensizlik ve gerilimlere biçim verecektir. Devlet adamı, bir sanatçı ve romancı gibi seküler bir yaratıcı olarak, toplumsal gerilimler içinde varlığını hissettiren toplumsal yaratıcı güçleri şekillendirmekten çok *seferber edilmelerini* esas hedefi olarak görmelidir (Tunç,1938: 44-8). Devlet adamı faydacı politikalar içinde aklın iktidarını kurarak, toplumu önceden tanımlanan bir modele göre yeniden-şekillendirmeyi hedefleyen bir "toplum mühendisi" değildir (Bkz.: McClure, 1918: 481-88). Muhafazakârlar, "iyi yönetimin" ilkesini iradi bir temelde ve Bergson'dan mülhem bir kahramanlık anlayışı çerçevesinde tanımlamaktadırlar (Bkz.: Levi, 1956: 89-108). Bu çerçevede dönemin karizmatik iktidar yapısı da halkın kendi kültürel yaratıcı iradesini harekete geçiren bir güç olduğu için desteklenmektedir.

Bergsoncu kavramların karizmatik yönetim anlayışını meşrulaştıran siyasal bir dile dönüşmesi ve muhafazakârların kendiliğindenci sıçramalı-yaratıcı evrim görüşü, bürokratik devletçi seçkinlere ve takip eden dönemlerde siyasal seçkinlere toplumsal değişimin nitelikleri ve değişim içinde güdülecek modern siyasetin temel yönelimleri konusunda yeni açılımlar sunmaktadır. Bu açılımların ve bağlantıların tespit edilmesinin Türk modernizminin takip ettiği yolun felsefi-siyasal bağlantılarının ve temsillerinin çözümlenmesine katkıda bulunacağını düşünmekteyim. Max Weber'in modernliği tanımlamak için kullandığı *dünyevileştirme, akılcılaştırma, meşru akılcı otoritenin kurulması, sorumluluk ahlâkı* gibi kavramların şekillendirdiği bir siyasal iklim içinde, kendi üzerine eylemde bulunabilme yeteneğine sahip bir sistem olarak gelişen modern toplu-

mun, kendi üzerinde eylemde bulunma araçlarından birisi olan politikanın bu niteliğinin, Türk dönüşümü içinde anomalik bir biçimde güdük kalması, Türk modernleşmesinin ileri aşamalarında baskın anlayış haline gelecek olan muhafazakâr modernite anlayışının kuruluş döneminde etkisinde kaldığı kayıp geleneklerin ortaya çıkardığı yapısal özelliklerinden dolayıdır (Weber: 1987). Türk muhafazakâr hareketi daha kuruluş aşamalarında akla veda ederek, toplumun, siyasetin ve devletin akli temeller üzerinde kurulabileceği düşüncesinden uzak bir iradeci-sezgici siyaset modeline bağlanmıştır.

Muhafazakâr aydınlara göre Batı toplumlarının yaşamakta olduğu ve kapitalizmin büyük krizinin göstergeleri olan siyasal, felsefi ve ahlâkî buhranlar içinde modernizmin özgürlük vaadi, insani iradenin yaratıcı gücünün kaybolması sonucunu doğurunca, teknik ve özgürlüğün kaynağı olarak görülen akıl ile irade arasında bir çatışma ortaya çıkmıştır (Ülken, 1999 [1931]: 238). Ülken, "tecrübe içinde gelişen zeka anlamında aklın kendi işinde muhtar bırak(ıldığını)" belirterek şöyle devam etmektedir: "Yeni çağın üçüncü hamlesi muhtariyetini kazanmış tecrübi aklın üniversalleşmesidir. Buna Akl'ın hareket *(action)* haline geçmesi ... de diyebiliriz" (Ülken: 1953: 15). Aklın hareket haline geçmesi sonucu ortaya çıkan Aydınlanma paradoksu olarak adlandırılabilecek modernist çıkmaza vurgu yapan Ülken, aklın meşru alanını aşarak, iyilik ve güzellik alanlarını fethetmesini şöyle tasvir etmektedir:

> Tecrübi aklın kısa zamandaki büyük başarıları onu şımartmıştır. Kendini doğuran iman ve vicdanı, kendi dayandığı insan bütünlüğünü inkara kadar gitmiştir. Duyulardan ötesini, geleceği, mümkünü, vicdanın dileklerini reddettiği, yalın tecrübenin bize verdiği parçalı bilgilerden başka hiçbir şeyi kabul etmediği için yalnız duyuları aşan dini, vicdanı değil, her türlü felsefeyi ve ahlâkı da imkânsız hale getirmiştir (Ülken: 1953: 15).

Muhafazakâr aydınlar için teknik ile irade arasındaki gerginliğin çözümü akıl ile his arasında liberal modernliğin yarattığı uçurumun kaldırılmasıdır. Temel muhafazakâr hedef, bu bağlantının kurulması ile Batı toplumlarının içine düştüğü buhranlara düşmeden Türk modernliğinin kendi yolunda ilerlemesini sağlamaktır. Türk modernizminin özellikle çok partili yaşama geçtikten sonra yönlendirildiği siyasal ve kültürel iklimi şekillendiren muhafazakâr modernite anlayışı, Jurgen Habermas'ın büyük modernite projesi olarak tanımladığı "nesnel bilimi, evrensel ahlâk ile hukuku ve kendi ayakları üzerinde duran sanatı, kendi iç mantıkları temelinde geliştirmek" hedefine uygun bir amaç güderken, bu modernist hedefi yani rasyonel toplumsal örgütlenme biçimlerinin, rasyonel düşünce tarzlarının geliştirilmesi ve insan doğasının karanlık yanından kurtuluşunu mümkün kılacak bir kültürel iklimin ve siyasal faaliyetin yaratılması fikrinin kaynaklarını, paradoksal olarak Aydınlanma karşıtı kayıp Batılı gelenekler içinde şekillendirmiştir (Habermas,1983: 9). Bu açıdan Türk dönüşümünün ileri safhalarını yönlendiren muhafazakâr modernite anlayışının orijinal tarafı,

onun, Batı kültür tarihi içinde liberal modernlik hareketi karşısında kaybéden felsefi-siyasal gelenekleri, Batı-dışı bir kültür ortamında baskın bir modernizm anlayışı şekline getirebilmesinde yatmaktadır. Muhafazakâr modernite anlayışı, Batı modernitesi içinde kaybeden geleneklerin Türk modernitesi içinde kazanan gelenekler haline gelmelerinin fikri olanaklarını hazırlamıştır. Türk modernitesinin özgünlüğü de yine onun Batı'da kaybeden gelenekler yolu ile kurulmuş bir modernizm tasavvuru olduğunun çözümlenmesinde yatmaktadır.

Kemalist model içinde muhafazakârlarca etkisinin hissedilmesi istenilen Bergsonculuk, Batı tarihsel deneyimini şekillendiren liberal modernlik anlayışı dolayısıyla kapitalizm, akılcı siyaset ve laik kültürün göstergeleri arasında kurulan özel bir insan anlayışına dayalı özgün bir modernlik ilişkisini eleştirel bir sorgulama imkânı sunarak, modernleşmenin maddi süreçlerinin, liberal modernlik anlayışının dayanmadığı farklı felsefi gelenekler yolu ile de temsil edileceğinin mümkün olduğu kanısını güçlendirmektedir. Muhafazakâr çevreler, Bergsonculuğa, liberal modernlik anlayışının dayandığı materyalizm, akılcılık, bireycilik, hedonizm ve faydacılık tuzaklarına düşmeden, Türk modernizm anlayışını Tanzimat'tan beri içine düşüldüğü düşünülen zihincilik tuzağından kurtaracak özel bir felsefi dil olarak yaklaşmışlardır.

Ülken'e göre Osmanlı fikir hayatının Meşrutiyet dönemindeki en önemli terakkici anlayışını temsil eden İttihat ve Terakki çevresindeki tekamülcü aydınların Batı'yı tanıdıkları pencere Turgot, Saint-Simon, Condercet, Auguste Comte, Herbert Spencer ve Stuart Mill'in savundukları tekamülcü anlayıştır (Ülken,1999[1931]: 332). Liberal modernlik anlayışının ilk temsilcileri olarak değerlendirilen 18. yüzyıl Aydınlanma kuşağı ile 19. yüzyıldaki takipçileri, insan zihni yolu ile ilerlemenin mümkün olduğu yolunda yaygın bir inanç yaratarak, geleceğin her zaman geçmişten daha iyi olacağı yönünde bir anlayışı kabul etmişlerdir. 1930'lu yılların başında fenomenoloji okulu ile yakın ilişki içinde olan Ülken, daha öncede vurgulandığı gibi, Osmanlı-Türk siyasasında pozitivist akılcılığın bir ilerleme ideolojisi olarak yükselmesi ile İttihat ve Terakki Partisi etrafında örgütlenen bürokratik seçkinlerin siyasal iktidarı ele geçirmeleri arasındaki paralelliğe dikkat çekerek, pozitivizmin ve akılcılığın Osmanlı mirası olarak Cumhuriyetçi seçkinlerce nasıl içselleştirildiğini de gereğince tartışmıştır (Ülken, 1939: 849-58). Bu çevre, Kemalizm'in kültüre ve kendine dönüş yönündeki radikal siyasetini destekleyen fakat kültürü de ilimci ve akılcı siyasetin bozucu etkilerinden koruyacak bir yaklaşım arayışı içindedir. Muhafazakârlar için bu yeni anlayış, halkla aydınlar arasındaki siyasal bağlantıları yeni felsefi temeller üzerinde kurmakla oluşabilecektir. Cumhuriyet'in, Osmanlı döneminde divan edebiyatı ve saray zihniyetinde kendini açığa vuran kültürel boşluğu, *halka doğru* anlayışı dolayısıyla doldurmaya çalıştığını, ancak tam anlamı ile başarılı olamadığını söyleyen Ülken için bu başarısızlığın nedeni pozitivist-bilimci zihniyetin dayandığı öncü-

takipçi politikasıdır (Ülken, 1999[1931]: 38-9). Aydınların akli ve soyut felsefi sistemleri ile halkın kendi yaşam felsefesinin ifadesi olan gelenek arasındaki derin bir karşıtlığa işaret eden Baltacıoğlu da ikincisini, yeni ulusal anlayışın doğuşuna olanak sağlayacak bir kaynak olarak değerlendirirken, geleneğin yeni bir ulusal eylem felsefesinin doğal dilini kendi gizli dünyasında barındıran bir varoluş dili olduğunu ileri sürmektedir. (Baltacıoğlu,1942: 2; 1944: 3; 1949: 1). Baltacıoğlu'nun gelenek anlayışı, muhafazakâr çevrenin tarihsellik iddialarının dayandığı en belirgin uğraklardan bir tanesidir. Bu gelenek anlayışı, ancak Bergson'dan mülhem bir zaman anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde gerçek ifadesine kavuşmaktadır. Safa ve Tunç'un "Şimdi ve Zaman Fatihleri" adlı makalelerinde de belirttikleri gibi geçmiş, şimdinin üzerine yığılmış bir deneyimdir (Safa,1936; Tunç, 1942b). Baltacıoğlu bu anlayışa dayanarak, ananeyi şimdi içinde yaşayan geçmiş olarak görmekle onun, süreklilik, düzen ve tarihselliğin kaynağı olduğunu iddia etmektedir. Bergsonculuk, muhafazakâr çevrelere geleneğin irrasyonal dilini anlaşılır kılacak felsefi bir anahtar sağlamaktadır.

Safa'ya göre modern felsefi gelenek içinde Bergson felsefesi, Whitehead, Heidegger ve Jasper ile birlikte metafiziği yeniden canlandırarak, duygu, irade ve zihin alanlarını birbirlerinden ayırmış ve her alanda pozitivizmi yıkmıştır (Safa,1954b: 248; ayrıca bkz.: Lowe,1949: 267-96). Ülken de Bergson'un yaratıcı tekamül kavramı içinde geliştirdiği yaklaşımını, hayat olgularını kendine merkez alan ve onların vitalist karakterine vurgu yapan bir anlayış olarak değerlendirmektedir (Ülken,1955: 246; ayrıca bkz.: Lillie,1926: 673-82). Bergsoncu yaratıcı evrim fikri, muhafazakârların modern olanın/alanın yaratıcı potansiyeline duydukları bir güven ve kendiliğinden bir ruh atılımının ifadesi olarak, Cumhuriyet ile birlikte ortaya çıkan yeniliklerin kutsandığı bir uğrak haline gelmiştir. Yeni olanın gelenekselleştirilmesi ve modern düzenin kendi geleneğini oluşturması temel bir Bergsoncu-muhafazakâr hedef haline gelmiştir. Modern düzenin kendisini hiçbir dışsal müdahale ile karşılaşmadan kurma itkisine kendiliğinden sahip olduğu düşüncesi, yaratıcı evrim ve kendiliğindencilik kavramlarının muhafazakâr metinlerde kurulan özel ilişkisi içinde gelişmiştir. Muhafazakâr aydınların bağlandıkları değişim modeli, toplumların, kendi tarihsel ve kültürel birikimlerinden dolayı aynı değişim duraklarından geçmeyecekleri ve değişimi aynı araçlar ile kontrol etmeyebileceklerine dikkati çeken Safa'nın deyişi ile, "çaprazlama tekamül" anlayışına dayanmaktadır (Safa,1993,[1938]: 171-6). Ülken'in hümanist pozitivizm olarak adlandırdığı ve bilginin ilerlemesine dayanan iyimser anlayıştan kaynaklanan tek-biçimli ilerleme modeli, ilerleme düşüncesini bilimsel düşüncenin evrenselleşmesi görüşüne dayandırmaktadır. Bu düşünceye göre tarihsel ilerleme ikili bir süreçtir. Bir yandan bilim anlayışı yaygınlaşırken, diğer yandan da değişimin yönü ve hedefleri belirlenir. Ancak Ülken'e göre "bu metod kültürlerin çeşitliliğini" aydınlatmaktan ziyade onları ev-

rensel doğrulara direnen "geri düşünce(ler) diye silip süpürmeye" başlayarak, "Batı zorbalığının ve zenginliğinin artmasından başka bir işe de yaramamıştır" (Ülken, 1999,[1931]: 225). Bu noktada muhafazakârlar, Bergsonculuğu çokluk içinde birlik anlayışlarının felsefi içeriğini sağlayan bir kaynak olarak değerlendirmişlerdir (Bkz.: Radhakrishan, 1917: 329-39).

Hümanist pozitivizmin evrenselcilik ve ilerleme anlayışını kendi tarihîlik ve süreklilik kavramlaştırmaları yolu ile karşılayan muhafazakârlar için bir zaman felsefecisi olarak bilinen Bergson özel bir önem kazanmaktadır (Bkz.: Leighton, 1910: 231-38). Bergsoncu zaman bilinci, geçmiş, bugün ve gelecek anlayışının şekillendirilmesi konusunda muhafazakâr aydınlara derin bir etkide bulunmuştur. Bergson *Yaratıcı Tekamül* adlı kitabında "yaşayan her varlığın bir tarafında zamanın yazıldığı bir defter mutlaka vardır" demektedir (Bergson, 1947: 31). Bu özel zaman anlayışı çerçevesinde toplum devamlı oluş halini tecrübe eden bir varlık olarak tanımlanarak, muhafazakârların değişime ilişkin düşüncelerinin tarihsel süreklilikler bağlamında tartışılmasını olanaklı kılan bir felsefi uğrak sağlanmıştır (Bkz.: McGilvary, 1914: 121-45; Khatchadourian,1961: 456-66). İnsanın kendi sosyal ve bireysel yaşamının maddi ve manevi boyutunu anlamlandırdığı kültür alanının değişen göstergeleri, tarihi içindeki seyahatler yolu ile anlaşılırken, toplumsal anlayışın belirli çağlar arasında ve kültür iklimlerinde ortak kalan noktalarının ortaya çıkarılması da bu özel zaman anlayışı bağlamında mümkün olmuştur (Ülken, 1954b: 165). Toplumların sürekli değişim içinde hangi şartlar altında aynı kalabildikleri, Safa'nın "Felsefe ve Milliyetçilik" adlı makalesinde, Ülken'in *Veraset ve Cemiyet* veya Baltacıoğlu'nun *Tarih ve Terbiye* adlı kitaplarında ortaya çıkan temel bir araştırma konusudur (Safa, 1942: 2,11; Ülken, 1957 [1924], Baltacıoğlu, 1933). Muhafazakâr metinlerde temel bir toplum anlayışını şekillendiren organizmacı metaforlar da aranan toplumsal süreklilik bağının işaretleridirler. Toplum gibi organik bütünlüklerin incelenmesinde tarih, bir tür zaman bilincinin ifadesi olarak muhafazakârın üzerinde durdukları önemli bir araştırma alanı haline gelmiştir. İnsan ve toplum ancak tarihsel olarak, yani bir zamanîlik boyutu içinde değişen oluş halleri olarak anlaşılabilirler. Bergson'un zaman anlayışı, tekillik ve özgünlüğü öne çıkaran içe-dönük bir muhafazakâr tarih ve toplum anlayışının gelişmesine ve ahlâkî ve kültürel değerlerin de tarihselleşmesine yol açmaktadır.

Bergsoncu zaman anlayışının yanısıra onun genel yaşam felsefesi de muhafazakâr aydınları oluş felsefesine yatkın bir dil oluşturmaya itmiştir. Bergson'un yaratıcı atılım kavramı yeni Cumhuriyetçi yaratıcılığın kaynaklarının ve doğasının anlaşılması için kullanılmıştır. Her canlı varlık gibi toplum da kendi atılımını kendi iç itkisinden almaktadır. Toplumsal değişimin kaynağı da bu iç itiştir (Bkz.: Noble, 1925: 380-8). Bergsoncu yaşam atılımı kavramı, muhafazakâr metinlerde rastlanan organizmacı metafor çerçevesinde değerlendirildiğinde, top-

lumların ancak iç itkileri sonucunda değişebileceği dolayısıyla da toplumsal değişimi hızlandırmak ve yönlendirme amacıyla yapılacak her türlü dışsal müdahalenin -aklı ve onu rehber alan siyasetin- bu değişim üzerinde bozucu etkileri olabileceğini ima eden muhafazakâr değişim anlayışına ulaştırılır. Muhafazakârlar, varlığa ait dinamizmin kaynağında iç gerilimlerin yattığını ve bu iç devinimin değişmenin asıl motoru olduğunu düşünmektedirler. Türk dönüşümünün esas niteliğini yenilik değil yaratıcılık olarak gören muhafazakârlar, öykünmecilikten ve taklitçilikten uzak kendiliğinden bir değişim anlayışı çerçevesinde Kemalist Devrimi kendine özgü bir süreç olarak kavramaktadırlar.

Muhafazakâr aydınlar için Bergsoncu yaratıcılık kavramı, Kemalizm'in günü ve geleceği şekillendirmek yolunda yarattığı iyimser havayı yansıtmaktadır. Muhafazakâr aydınların, gerici-tepkiciliğin temel niteliği olarak değerlendirdikleri, *hal'i inkar biçimi olarak geçmişe kaçış* anlayışına karşı mesafeli duruşları da Bergsoncu zaman ve yaratıcılık kavramlarının çerçevelediği bir felsefi gerekçelendirme sayesinde mümkün olmuştur. Ülken bu anlayışı tespit etmek üzere şöyle demektedir: "geçmiş insanın zaman içindeki oluşu, hatıraları ve ümitleriyle beraber *yaşayan tarihiliği* değildir. Mutlak geçmiş, hatta yaşamayan ve unutulmuş bir şeydir" (Ülken, 1954a: 249). Bergsoncu zaman anlayışı içinde muhafazakârlarca kutsanan *hal (bugün)* içindeki durum *geçmiş dolayısı ile tanımlanamaz*; çünkü geçmiş, bugünün içine yığılsa da onu tam olarak açıklayamaz. Yeni, her zaman geçmiş içinden doğsa da bu doğuş ne önceden kestirilebilir ne de kaçınılmazdır (Safa, 1936: 4). Değişim ve yeninin ortaya çıkış koşulları *kendiliğinden* olup tamamı ile kontrol edilemez süreçlerdir. Nasıl ki hal, geçmiş için kendi akışı içinde gerçekleşmiş olası geleceklerden bir tanesi ise, gelecekte hal/bugün açısından henüz gerçekleşmemiş bir olanaktır (Bkz. Peckham, 1926: 477-500). Bu olanağın, akıl tarafından tamamı ile kavranılabilecek ve şekillendirilebilecek bir gerçekliği de yoktur (Bkz.: Robinson, 1920: 465-54). Muhafazakâr zaman anlayışının siyasal bir tavır şeklinde ifadelendirilebilecek ilkesi, tarihsel kopuş tezleri ile birleştirilebilecek olan geçmiş-bugün-gelecek arasında katı bir belirlenim ilişkisinin bulunmadığı yolundaki radikal iddiasıdır. Muhafazakârlar, tarihsel belirlenimcilik ilkesinin yerine Baltacıoğlu'nun en genel değerlendirmesini yaptığı, *tarihsel biraradalık* anlayışına dayalı bir zamanîlik kavramına yaklaşmaktadırlar. Muhafazakârların belirlenimcilik ile ilgili şüphelerini sağlamlaştıran anlayışları dolayısıyla ilerici-gerici karşıtlığı çerçevesinde bağlandıkları *şimdi-yönelimli* anlayışları, onları, dinci-tepkiciliğin geçmiş-yönelimli anti-modernizmi ve Kemalizm'in gelecek-yönelimli modernizmi arasında sıkışmış bir felsefi-siyasal ilginin mimarları haline getirmiştir.

Akıl-merkezli siyasal eğilimin kendiliğindencilik anlayışı çerçevesinde yapılan muhafazakâr eleştirisi, siyaset bilimcilerin baskın bürokratik modelin değişim modelini tanımlamak üzere kullandıkları "toplum mühendisliği" projesine

karşılık, muhafazakâr çevrenin, deyim yerinde ise Bergsoncu felsefi temel üzerinde "atılım mühendisliği" terimi ile tanımlayabileceğimiz bir değişim stratejisi üzerinde gözden geçirmelerinin imkânlarını tanımaktadır. Safa'nın devrim sınıflandırmasında "kitaptan çıkan devrimler" ve "hayattan çıkan devrimler" arasında yaptığı ayırımın da işaret ettiği kitap-hayat metaforlarının işaret ettiği akıl-hayat karşıtlığı çerçevesinde muhafazakâr bir toplumsal değişim modeli sunulmaktadır (Safa, 1993 [1938]: 190-2). Mehmet Ali Kılıçbay, "toplum mühendisliği olarak siyaset'(in)" bugünü, dünün veya yarının terimleri içinde bir düzenleme projesi (olarak) kaçınılmaz olduğunu" vurgulayarak; "her siyaset'in plastik olma zorunluluğundan ötürü, mutlaka bir toplum mühendisliği veya bir toplum marangozluğu (heykeltıraşlığı)" olduğuna işaret etmektedir (Kılıçbay, 1999: 24). Kılıçbay şöyle devam etmektedir: "Eğer tarihin bir momenti idealse, ona ulaşana kadarki süreyi kavrarken girişilecek tarih okuması işinde ilericilerin varsayımlarını kabul etmek gerekmektedir. Yani tarih, idealine ulaşana kadar 'ilerlemiş' sonra durmuş ve nihayet gerilemiştir" (Kılıçbay, 1999: 24). Toplum mühendisliği anlayışının dayandığı bir diğer nokta, yine Kılıçbay'ın vurguladığı gibi, bir ideale ulaşmak için "dışsal-aşkın bir iradenin müdahalesinin" kabul edilmesidir ki, "bu kaçınılmaz olarak insan iradesinin reddi demektir" (Kılıçbay, 1999: 25). Ne var ki, muhafazakâr çevre için akıl yaşamın bütünlüğünü kavrayamadığı için bütüncül bir idealin de kaynağı olamaz. Herhangi bir hakikat iddiasına dayanarak toplumsal akışlara müdahale edilmemelidir.

Muhafazakârlara göre müdahaleci/konstrüktivist siyaset anlayışı, liberal-rasyonel gelenek içinde kurulan modernlik anlayışının en zayıf noktasıdır. Muhafazakâr çevreye göre modern toplumlarda siyasetin ve kültürün yaşadığı derin anlam krizinin de başlıca nedeni de işte bu "müdahaleci akıldır". Daha önce de vurgulandığı gibi Bergson'un kendiliğindecilik ve oluş kavramlarını öne çıkaran yaşam felsefesinin etkisi altındaki muhafazakâr aydınların, akıl ve bilimlerin kısmî yapısına yaptıkları vurgu ve bu araçların devamlı oluş halindeki hakikati kavrayamayacaklarını ileri sürmeleri; erekçilik karşıtı (anti-finalist) tarih anlayışları ile birleşince, tarihin yönelebileceği bir "ideal" fikrine karşı mesafeli bir tutum almalarına ve Türk modernizminin kendinden mülhem dayanacağı hiçbir akli kaide ve yol gösterici ilkenin olmadığı sonucuna varmalarına yol açmaktadır.

Sonuç

Akıl ölçüsünden mahrum kalan muhafazakâr modernist siyasetin elinde ne kalmıştır? Muhafazakârlar için siyasetin elindeki güç, Bergson'un sezgisi, mistiklerin ifadesi ve Baltacıoğlu'nun kitaplarından birine verdiği isimde de görülebileceği gibi "kalp gözüdür". Bu anlayışına göre siyaset, belirli bir plan ve ideale gö-

re topluma müdahale eden bir *bilinçten ziyade*, toplumun kendiliğinden organik değişim olasılıklarını sezmek ve bu hareketin taşıyıcısı olan güçleri serbest bırakmakla sınırlı bir *faaliyet* olarak değerlendirilmektedir. Bergson'un zaman anlayışına dayanarak, zamanın keyfî ve matematiksel bir kurgu olmadığı düşüncesinden hareket eden muhafazakârlar, gelecekte yaratılacak mükemmel bir toplumu öngören evrenselci ilerlemeci anlayışın medenileştirici-mühendislik projesinin dayandığı "plastik" siyaset anlayışından da bu çerçevede uzak durmuşlardır.

Muhafazakârların toplum mühendisliğine karşı önerdikleri "atılım mühendisliğinin" dayandığı kendiliğindencilik anlayışı, halkçı sloganlarla açığa vurulmaktadır. Muhafazakâr siyaset, modernleşmenin getirdiği yabancılaşma, yalnızlık ve öze dönüşün ortaya çıkardığı kültürel sorunlar içinde açığa çıkan halkın günlük mücadelesinin kutsanmasına yönelen bugüncü bir politik tarza ulaşmaktadır. Muhafazakârlar için halk akıl ile kavranamayacak bir varlıktır. Halk, Alman romantikleri gibi, irrasyonel bir özdür; bilinçsiz ancak her an etkin bir siyasal aktördür. Akıl ile kavranamayan bu varlık, akıl ile de yönetilemeyecekse, akılcı eyleme ve siyasete gönderme yapmayan liderlik siyasetinin dayanacağı iktidar yapısı ancak karizmatik-sezgisel özellikler taşıyacaktır. Bu çerçevede modernleştirici siyaset, muhafazakâr dil içinde akla dayalı araçlar ile topluma müdahale eden bir bilinçlilik düzeyi ve faaliyet alanı olarak tanımlanmamıştır. Muhafazakâr modernlik, Bergsonculuğun kesişme noktasında durduğu Diğer Batı'nın felsefi-siyasal ilgileri içinde toplumun kendiliğinden düzenini kutsallaştırarak esasen halkçı ve bugüncü bir temelde modern toplumsal-siyasal örgütlenme biçimlerinin dayandığı *"rasyonellik" ölçüsünün* kendi felsefi bağlantıları içinde *temellendirilmediği bir siyaset tarzının* Türk dönüşümü içindeki meşrulaştırıcı dili haline getirmiştir.

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, Ahmed (1935), "Ne Doğu Ne Batı," *Yeni Adam* 90 (19, Eylül).

Anderson, Eugene N. (1941), "German Romanticism as an Ideology of Cultural Crisis," *Journal of the History of Ideas*, 2,3 (Haziran).

Apply, Joyce Oldham (1992), *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1931), *Demokrasi ve Sanat*, Sanayi-i Nefise Basımevi, İstanbul.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1933), *Tarih ve Terbiye*, Suhulet Kütüphanesi, İstanbul.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1937), "Mürteci Roman," *Yeni Adam*, 175 (6 Mayıs).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1942), "Gelenek," *Yeni Adam*, 417 (24 Aralık).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1944), "Zavallı Gelenek," *Yeni Adam*, 484 (6 Nisan).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1945), "Batıya Doğru", *Yeni Adam*, İstanbul.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1949), "Görenekler, Gelenekler," *Yeni Adam*, 628 (15 Aralık).

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1953), "Din Softaları, Bilim Softaları," *Türk Düşüncesi*, 1,1 (1 Aralık).

Barzun, Jacques (1941) "Romantic Historiography as a Political Force in France," *Journal of the History of Ideas*, 2,3 (Haziran).

Becker, Carl (1960), *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, Yale University Press, NewHaven.

Beiser, Frederick C. (1992), *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of German Political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge.

Bergson, Henri (1947), *Yaratıcı Tekamül*, Mustafa Şekip Tunç, çev., Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Berkes, Niyazi (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, Montreal.

Bonno, Tapper (1925), "Dilthey's Methodology of the Geisteswissenschaften," *The Philosophical Review*, 34,4 (Temmuz).

Bozkurt, Nejat (1995), *20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Yorumlar ve Eleştiriler*, Sarmal Yayınevi, İstanbul.

Bush, Wendell T. (1921), "Philosophy in France," *The Journal of Philosophy*, 18,3 (3 Şubat).

Carlton, J.H. Hayes (1927), "Contributions of Herder to the Doctrine of Nationalism," *The American Historical Review*, 32,4 (Temmuz).

Dale, Peter Alan (1989), *In Pursuit of a Scientific Culture*, University of Winsconsin Press, Madison.

Eisenstadt, Samuel N. (1981), "The Kemalist Revolution in Comparative Perspective," (der.) Ali Kazancıgil, Ergun Özbudun, *Atatürk: The Founder of a Modern State* içinde, C.Hurst & Company, Londra.

Elliot, W.Y. (1924), "The Political Application of Romanticism," *Political Science Quarterly*, 39,2 (Haziran).

Elliot, W.Y. (1925), "Sovereign State or Sovereign Group," *The American Political Science Review*, 19,3 (Ağustos).

Elliot, W.Y. (1926), "Mussolini, Prophet of the Pragmatic Era in Politics," *Political Science Quarterly*, 41,2 (Haziran).

Engel-Janosi, Friedrich (1943), "Politics and History in the Age of Enlightenment," *The Journal of Politics*, 5,4 (Kasım).

Ewald, Oscar (1907), "Contemporary Philosophy in Germany," *The Philosophical Review*, 16,3 (Mayıs)

Fawcett, Edward Douglas (1912), "Matter and Memory," *The Philosophical Review*, 34,4 (Temmuz).

Fındıkoğlu, Fahri Ziyaeddin (1941a), "Türkiye'de Bergsonizm I," *Cumhuriyet* (13 Ocak).

Fındıkoğlu, Fahri Ziyaeddin (1941b), "Türkiye'de Bergsonizm II," *Cumhuriyet* (15 Şubat).

Fındıkoğlu, Fahri Ziyaeddin (1950), *İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri*, Üçler Basımevi, İstanbul.

Firess, Horace L. (1930), "The Progress of German Philosophy in the Last Hundred Years," *The Journal of Philosophy*, 27,15 (17, Haziran).

Habermas, Jurgen (1983), "Modernity: An Unfinished Project," *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, H. Foster (der.), PortTownsend, Washington.

Harris, David (1955), "European Liberalism in the Nineteenth Century," *The American Historical Review*, 60,3 (Nisan).

Heper, Metin (1985), *State Tradition in Turkey*, Eothen Press, Walkington.

Kazancıgil, Ali (1981), "The Ottoman Turkish State and Kemalism," (der.) Ali Kazancıgil, Ergun Özbudun, *Atatürk: The Founder of a Modern State* içinde, C.Hurst & Company, Londra.

Khatchadourian, Haig (1961), "On Time," *Philosophy and Phenomenological Research*, 21, 4 (Ekim-Aralık).

Kılıçbay, Mehmet Ali (1999), "Bir Tarih Okuma Tarzı Olarak Gericilik," *Doğu Batı*.

Kolakowski, Leszek (1985), *Bergson*, Oxford University Press, Oxford.

Lalande, Andre (1912), "Philosophy in France in 1911," *The Philosophical Review*, 21-3 (Mayıs).

Lalande, Andre (1913), "Philosophy in France in 1912," *The Philosophical Review*, 22-4 (Temmuz).

Lalande, Andre (1919), "Philosophy in France in 1918," *The Philosophical Review*, 28-5 (Eylül).

Lalande, Andre (1920), "Philosophy in France in 1919" *The Philosophical Review*, 29,5 (Eylül).

Landes, Margaret W. (1924), " A Suggested Interpretation of Bergson's Doctrine of Intuition," *The Philosophical Review*, 33,5 (Eylül).

Leighton, J. A. (1910), "On Continuity and Discreteness," *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, 7,9 (28 Nisan).

Levi, Albert William (1956), "The Idea of Socrates: The Philosophic Hero in the Nineteenth Century," *Journal of the History of Ideas*, 17,1 (Ocak).

Lillie, Ralph S. (1949), "The Nature of Vitalist Dilemma," *The Journal of Philosophy*, 23,25 (9 Aralık).

Lowe, Victor (1949), "The Influence of Bergson, James and Alexander on Whitehead," *Journal of the History of Ideas*, 10,2 (Nisan).

Magan, George A. (1933), "Wilhelm Dilthey," *The Philosophical Review*, 42,4 (Temmuz).

May, Henry F. (1956), "The Rebellion of Intellectuals, 1912-1917," *American Quarterly*, 8,2 (Yaz).

Mazrui, Ali A. (1968), "From Social Darwinism to Current Theories of Modernization,: A Tradition of Analysis," *World Politics*, 21,1 (Ekim).

McClure, M.T. (1918), "Pragmatism and Democracy," *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, 15,8 (29 Ağustos).

McGivary, Evander Bradley (1914), "Time and the Experience of Time," *The Philosophical Review*, 23,2 (Mart).

Mosse, G.L. (1961), "The Mystical origins of National Socialism," *Journal of the History of Ideas*, 22, 1, (Ocak-Mart).

Noble, Edmund (1925), "The Ways Beyond Darwinism," *The Philosophical Review*, 34,4 (Temmuz).

Okay, Orhan (1975), *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithad Efendi*, Baylan Matbaası, Ankara.

Parla, Taha (1985), *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Peckham, George W. (1926), "The Existence of Ambiguity," *The Journal of Philosophy*, 23,18 (2 Eylül)

Perry, Ralph Barton (1911), "Notes on the Philosophy of Bergson: Indeterminism and Dynamism," *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 8,26 (21 Aralık).

Phillips, D.C. (1970), "Organicism in the Late Nineteenth and Early Twenieth Centuries," *Journal of the History of Ideas* 31,3 (Temmuz.-Eylül).

Raymond Lenoir, "Emile Boutroux and the Modern Conscience," *The Philosophical Review*, 32,5 (Eylül, 1923).

Radhakrishan, S. (1917), "Is Bergson's Philosophy Monistic?" *Mind* New Series, 26,103 (Temmuz).

Robinson, Daniel Sommer (1920), "Reality as Transient Now," *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 17,24 (18 Kasım).

Safa, Peyami (1935), "Sanat Felsefesi," *Hafta* (30 Ocak).

Safa, Peyami (1936), "Şimdi" *Yediğiin* (13 Mayıs).

Safa, Peyami (1939a), "Roman Nedir?" *Resimli Ay*, (Haziran).

Safa, Peyami (1939b), *Felsefi Buluran*, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara.

Safa, Peyami (1942),"Felsefe ve Milliyetçilik," *Çınaraltı*, 41 (4 Temmuz).

Safa, Peyami (1953), "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti," *Türk Düşüncesi*, 1/1 (1 Aralık).

Safa, Peyami (1954a), "Dostlarımıza ve Düşmanlarımıza," *Türk Düşüncesi*, 1,2 (1 Ocak).

Safa, Peyami (1954b), "Yeni Sanatlar Üzerine Bir Konuşma," *Türk Düşüncesi*, 2, 10 (1 Eylül).

Safa, Peyami (1954c), "Biraz Daha Aydınlık," *Türk Düşüncesi*, 1,4 (1 Mart).

Safa, Peyami (1959), "Peyami Safa ile Bir Mülakat" *Yeni Hayat*.

Safa, Peyami (1993 [1938]), *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Seigel, Jerrold, "Autonomy and Personality in Durkheim: An Essay on Content and Method," *Journal of the History of Ideas*, 48,3 (Temmuz-Eylül).

Shotwell, J.T. (1913), "Bergson's Philosophy," *Political Science Quarterly*, 28,1 (Mart).

Schuman, Frederick, L. (1934), "The Political Theory of German Fascism," *The American Political Science Review*, 28,2 (Nisan).

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1988), *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.

Thilly, Frank (1913), "Romanticism and Rationalism," *The Philosophical Review*, 22,2 (Mart).

Timur, Taner (1991), Osmanlı-*Türk Romanında Tarih Toplum ve Kimlik*, Afa Yayınları, İstanbul.

Tunç Mustafa Şekip (1938), "Yaratıcı İrade Meselesi," *İnsan* 1,1 (15 Nisan).

Tunç, Mustafa Şekip (1941), "Abdülhak Şinasi Hisar ve Fehim Bey," *Cumhuriyet* (22 Kasım).

Tunç, MustafaŞekip (1944), "Hakikatte Herşeyin Madde Olduğu İddiası," *Cumhuriyet*, (10 Aralık).

Tunç Mustafa Şekip (1945), "Bergson'a Göre Sanat ve Sanat Adamı," *Cumhuriyet*, (6 Mayıs).

Tunç, Mustafa Şekip (1953), "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika," *Türk Düşüncesi*, 1,1 (1 Aralık).

Tunç, Mustafa Şekip (1954), "Muhafazakârlık ve Liberallik," *Türk Düşüncesi*, 1,2 (1 Ocak).

Tunç, MustafaŞekip (1958), "Descartes Kongresine Hitab," *Bilgi* XI, 132.

Ülken, Hilmi Ziya (1931), "Zıt Kuvvetlerin Yaradışı," *Mülkiye*, 1,12 (Mayıs).

Ülken, Hilmi Ziya (1939), "Türkiye'de Pozitivizm Temayülü," *İnsan* 2,11 (8 Nisan).

Ülken, Hilmi Ziya (1944), *Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye'de Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi*, Latif Dinçbaş Basımevi, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya (1946), "Şark ve Garp," *İstanbul*, (1 Kasım).

Ülken, Hilmi Ziya (1953), "Medeniyetimizin Değerler Sistemi" *Türk Düşüncesi*, 1 (1 Aralık).

Ülken, Hilmi Ziya (1954a), "Bugünün İnsanı," *Türk Düşüncesi*, 1,4 (1 Mart).

Ülken, Hilmi Ziya (1954b), "Tarih Boyunca İnsan İdeali," *Türk Düşüncesi*, 1/3 (1 Şubat).

Ülken, Hilmi Ziya (1955), "İrade ve Telkin," *Türk Düşüncesi*, 3/16 (1 Mart).

Ülken, Hilmi Ziya (1957 [1924]), *Veraset ve Cemiyet*, Kutulmuş Matbaası, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya (1979), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya (1999 [1931]), *Aşk Ahlâkı*, Cogito Yayınları, İstanbul.

Virtanen, Reino (1950), "Nietzsche and the Action Francaise: Nietzsche's Significance for French Rightist Thought," *Journal of History of Ideas*, 11,2 (Nisan).

Weber, Max (1987), *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.

Wood, Neal (1968), "Some Reflections on Sorel and Machiavelli," *Political Science Quarterly*, 83,1 (Mart).

Woolf, Virginia (1924), *Mr. Bennet ve Mrs Brown*, Londra.

Conservative modernity, "Other West" and Bergsonism in Turkey

This article explores the historical and philosophical strategies that had transformed modernism into a conservative force in the Turkish case and the unique representations of this political and philosophical metamorphosis in the speculative-ideological and scientific writings of a small but qualified group of conservative intellectuals which was comprised of the well-known men of letters, academicians and politicians who as part of the modernizing groups dominated the Turkish political and intellectual life in the heydays of the revolutionary era during the 1920s and 1930s. Transformation of modernism into a conservative force is a peculiar aspect of the belated Turkish modernity and puts its mark on political and intellectual life of modern Turkey. The question of conservatism, however, becomes more interesting in the Turkish context remembering that this country is used to be considered an examplary case of successful modernization. Turkish conservatism is neither radical like European modernism that has its roots in the Enlightenment rationalism nor reactionary -anti-modernism- as in the case of religious revivalism but it is reformist with an ultimate aim to stimulate the creative spirit of modernity. What placed this reformist conservatism within the Turkish modernist tradition was its capitalism-centered worldview. It was the conservatives in the Turkish context who steered modernity. As part of the privileged groups, conservatives, who were the pioneering figures in various social science disciplines such as sociology, psychology and philosophy incorporated a peculiar understanding of modernism in their definitions of the social, political and intellectual problems of the period and inspired by the subjugated Western intellectual traditions and their representatives, such as Bergsonism, in the twentieth century. They did not use a strategy of confronting the Orient with the Occident but West with the 'other West' in order to draw the limits of their own vision of modernism. "Other West" -as a cultural expression- refers in major conservative texts to a vision of the "West" that was critical of the dominant Enlightenment tradition which had a salient impact on the Westernist groups of the twentieth century.

Derin millet: Millet sorunu ve Türk sinema kültürü

*Kevin Robins - Asu Aksoy**

> Oysa kendisi, hiçbir zaman gerçek bir *commonwealth*'de yaşamamıştı. Bunu ilk kez fark ediyordu. O hep, kendi ideal devlet imgesinde yaşamıştı. Bu düşünceyi biraz daha ileri götürmeye karar verdi, nereye varacağını merak ediyordu.
>
> Christa Wolf, *No Place on Earth*

Christa Wolf'un kısa romanı *No Place on Earth* (1998), Alman romantik yazarlar Heinrich von Kleist ile Karoline von Günderrode arasındaki bir karşılaşmayı hikâye etmektedir. İkisi de toplumla çatışan yazarlardır. Kleist'ın derdi Prusya'yla, Prusya otoriteleriyledir. Prusya onun için "istese de kopamadığı" bir ülkedir (sayfa 229). İlk kez sınırı geçip yurdundan çıktığında, ne kadar uzağa giderse ülkesinin ona o kadar daha güzel göründüğünü fark ettiğini söyler: Ülkesine karşı kendini yükümlü kıldığı sorumlulukların ezici ağırlığından yavaş yavaş kurtulmaktadır (s. 229). Sınıra vardığında Kleist daha önce kendisine imkansız görünen şeyleri düşünebilmektedir. Ülkesine karşı sorumluluklarını bir yana bırakıp, ülkesinin de kendisine karşı birtakım sorumlulukları olduğunu düşünür. "Taleplerimi reddeden bir ülke, varsın beni de reddetsin" (s. 230). "Mevcut kurumların çoğu" onun isteklerine o kadar ters düşecek niteliktedir ki, "bunların ayakta kalmasına ya da gelişmesine yardımcı olmak" onun için "olanaksız"dır (s.231). Artık Kleist, eski ideal devlet imgesini aşarak, gerçek bir *commonwealth* yaşamının neye benzeyeceği üzerinde düşünebilmektedir. Sınırı geçtiği o Aralık gecesi Kleist, "yeni bir hayata" adım atmıştır (s. 230).

* * *

Tzevtan Todorov "bir kültüre sahip olmanın, kendimizi içine yerleştirebileceğimiz önceden hazırlanmış bir dünyaya, dünyanın küçük bir modeline, bir türler haritasına sahip olmak demek olduğunu" söyler (1997:3). Bu genel tanımdan yola çıkan Todorov, kültüre ilişkin iki karakteristik özellik belirler: "Her birey birden çok kültüre mensuptur ve her kültür değişime tabidir. Değişimin ka-

(*) University of London, Goldsmith College.

çınılmazlığı, kültürler arasındaki bu farklılıktan kaynaklanır: Grubun kültürü sürekli değişmek zorundadır, çünkü etkileşimin olmadığı yerde kültür de olmaz, çünkü gruplar farklıdır, çünkü bu gruplar içerisindeki bireyler farklıdır" (s. 6). "Ancak," diye sürdürür Todorov, "birey, grubun kültürü içerisindeki bu kaçınılmaz değişimi bir tehdit olarak algılar ve değişime karşı direnme gereksinimi duyar" (s. 6). Hepimizin bildiği gibi, cemaatler -galiba özellikle de millî cemaatler- değişime direnmeye çalışırlar. Bunu yaparken de, aslında kendi varlıklarının koşulu olan farklılığı inkâr ederler. Todorov'un "durağanlık gereksinimi ile değişme gereksinimi arasındaki aşılmaz gerilim" (s.6) biçimindeki tanımında cemaatler, statik ve geriye götürücü seçeneğe daha yakın görünmektedir.

Bu yazıda, özellikle farklılığın inkârı ve bastırılması yönündeki bu eğilimi, Katherine Verdery'nin tanımıyla (1993:43) homojenliği ya da ortaklığı normatif bir zemin haline getirme yönündeki millî gayeyi ele alacağız. Ayrıca bunun, millî cemaat içinde değişim karşısında duyulan korku ve güvensizlikle olan ilişkisini de inceleyeceğiz. Kuşkusuz, farklı milletler ve farklı tarihsel koşullar göz önüne alındığında bu inkârın işleyiş biçimi de -ne ölçüde baskıya ve baskıcılığa başvurulduğu- değişecektir. Bu yazıda, konuya aydınlatıcı nitelikte bir örnek teşkil ettiğini düşündüğümüz modern Türk kültürü ile modern Türk kimliği ele alınacaktır, çünkü Türkiye'deki durum, ilginç olmakla birlikte bir istisna değildir. Burada özellikle ilgilendiğimiz şey, kültürel inkâr ve bastırma mantığının, cemaatin bilgiyle olan ilişkisini ne yönde etkilediğidir. Millet kendini nasıl tanımaktadır? Bilgiyi nasıl kullanmakta ve neye dönüştürmektedir? Milleti aynı zamanda hem tanıyan hem de tanımayan bir mekanizma olduğunu düşündüğümüz sinemayla da bu bağlamda ilgileneceğiz. Sonuç olarak da, Türkiye örneğinde, kültüre değişimi yeniden kazandıracak "gerçek bir *commonwealth*"in olanağına değineceğiz.

İdeal bir millet imgesi

Lübnanlı tarihçi Georges Corm, Osmanlı İmparatorluğu'nu müthiş bir kimlik çeşitliliğiyle tanımlar - farklı kültürlere, farklı inançlara sahip, farklı dilleri konuşan insanların birarada yaşadığı bir imparatorluk olarak. Corm şöyle demektedir: "Balkanların ve Anadolu'nun her yerinde, birbiri içine geçmiş farklı etnik ve dinsel gruplar, aynı topraklar üzerinde, aynı kasabalarda, aynı yaşam tarzını paylaşarak yaşamışlardır... Doğu Avrupa'daki Balkan kültürü ile Ön Asya'daki Arap-Osmanlı kültürünün birçok ortak özelliğe sahip olduklarını, Avrupa, Yunan, Slav, Türk, Ermeni ve Arap kültürlerinin sentezi olduklarını söylemek yanlış olmaz" (Corm,1952: 51-52). Ancak, 19. yüzyılda, "yaşam tarzlarıyla birlikte bu karmaşık toplulukların ve günümüzde insanların belleklerinden tamamen silinmiş olan kültürel kozmopolitliğin ortadan kalkması"na dayanan Jakobenci millî devlet modelinin etkisiyle, imparatorluk içerisindeki etnik gruplar kendi

devletlerini kurma hakkı istediler. Nihayet, Birinci Dünya Savaşı ile Kurtuluş Savaşı'nın travmatik olaylarının ardından Osmanlılar "varolmayan bir halk" (Goodwin, 1998: xiii) olmaya mahkum edilince, bir Türk ulusal devletinin de kurulması mecbur oldu.

Türk milletinin bu zorlama doğuşu, bizce, millî kültürlerin oluşturulma süreçleri konusunda aydınlatıcı bilgiler sağlamaktadır. Zorunlu olarak hızlı bir oluşum süreci geçiren Kemalist devlette, kültürel homojenliğin normalizasyonu yönünde, kültürel farklılığa ve değişime karşı işleyen kolektif süreçleri açıkça görebiliriz. Bunlar, "derin millet"in karanlık, bilinçdışı mekanizmalarıdır. "Derin millet", bir gruba ait olmanın en temel yönüne, ya da en temel düzeyine verdiğimiz addır. Daniel Sibony bunu, grubun en temel özelliği olarak tanımlar: "Yalnızca birlikte olma ve grubu ayakta tutma" yönündeki temel istek. Bu, Freud'un oğulların ortak olarak hissettikleri suçluluk duygusu nedeniyle bir cemaat hukukuyla birbirlerine bağlanmalarını anlatan mitolojik hikâyede gördüğüdür. Bu Freudyen mit, bir "oluşma şoku" fikrinde gerçeklik kazanır. Hiçbir zaman "tam anlamıyla geçmeyen" bu şok, grubun varolmayı ve birlikte varolmayı (birlikte varolma olarak varolmayı) öğrendiği simgesel bir şiddet edimidir. Derin millet, kendisine hayalî bir kapalılık kazandıran bir güç ve kararlılıkla ontolojik millet olarak tasarlanan şeyin zeminini oluşturur.

Derin millet sorununu ele alırken asıl ilgilendiğimiz nokta, grubun birlikte varolmasını sağlayan ve grubu birarada tutan şeyin ne olduğudur. Millî aidiyet bağlarının doğasını anlamak açısından son derece önemli olduğunu düşündüğümüz iki bağlayıcı mekanizma olduğu kanısındayız. İlki, Daniel Sibony'nin, grubun "sessizlik noktası" olarak tanımladığı, temel bastırma mekanizmasıdır. Grubu birarada tutan şey, kendi sembolik kuruluş -oluş- şeklinin şiddete dayalı ve rastlantısal doğası hakkında sessiz kalmaya yeminli olmasıdır: Grup "*aynı şey hakkında sessiz kalmaya -o şeyi korumaya, böylelikle* de kendilerini ondan korumaya- karar vermiş insanların biraraya gelmesiyle" varlık kazanır (*agy*: Sibony'nin vurgusu). Sessizlik, gruba dahil olmanın koşuludur; ve üzerinde konuşulmayan bu şey hakkında imada bulunan ya da açık veren bir kimse, gruptan dışlanmakla tehdit edilir. Grubun, zamana direnip ayakta kalmasını sağlayan bu koruyucu çekirdek, kendi içindeki farklılıkları bastırarak değişim olanağını engeller. İkinci mekanizma, grubun kendine olumlu değerler atfetmesidir, çünkü grup kendisini ait olunmaya ve sadık kalınmaya değer bir grup olarak görmek zorundadır. Gruba dahil olma koşulları ile dışlanma gerekçelerini ortaya koyarak -gruba "herhangi bir kimse"nin dahil olamayacağını vurgulayarak- grup, "kendine beslediği sevgiyi" pekiştirmeye çalışır (*agy*). Grubun kendini idealize etmesini sağlayan koşullar bu mekanizmayla gerçekleştirilir. İdeal millet imgesinin kurulabileceği saf zemin budur.

Türkiye'nin, 20. yüzyıldaki şiddete dayalı oluşumu ve simgesel bir millî kültür kurumu oluşturmasıyla, derin milletin işlevinin açıkça görüldüğü önemli bir

örnek olduğunu düşünmekteyiz. ("Derin millet" kavramı aynı zamanda, şimdilerde Türkiye'de yaygın olarak kullanılan "derin devlet" -mafyayla içli dışlı olup sağcı bir siyaset izleyen yoz ve baskıcı devlet- kavramına göndermede bulunmak üzere kullanılmıştır.) Modern Türkiye deneyiminin, toplumsal ve kültürel düzeyde, sadece bu temel grup dinamikleriyle çözümlenemeyecek kadar karmaşık olduğunu kabul ediyoruz. Bu karmaşıklığa daha ilerde değineceğiz. Ancak, bu noktada, meseleye derin millet perspektifiyle yaklaşmayı uygun buluyoruz, çünkü bu kavram, daha dar bir alan olan "resmî" millet kurma tasarısının mantığında önemli bir yere sahiptir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılıp yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasını izleyen "travmatik" olayların ardından, cumhuriyetin ilk millet kurucularının karşısında çifte bir zorunluluk belirmişti. Yeni bir Türk milleti kurmak, imparatorluk tarihinden tamamen bağımsız olmayı gerektiriyordu, bu da Osmanlı İmparatorluğu'nun çokkültürlü mirasını ortadan kaldırmak demekti. Öte yandan, "millî tarihin yüceltilmesi şöyle dursun, millî kimlik anlayışının bile popüler köklerinin bulunmadığı" (Keyder, 1993: 24) ölü bir imparatorluğun bilincine, yeni millî ideali yerleştirmek gerekiyordu. Derin milletin iki kimlikleştirme mekanizması -farklılığın reddi ya da inkârı ile kolektivitenin narsistik idealizasyonu- yeni Kemalist milleti tasarlama işinde devreye sokulmuştu. Bu ikisinin aynı anda işleyişe geçmesi de Türk halkı açısından derin sorunlara yol açmıştır.

Öncelikle bastırma mekanizmasını ele alalım. Kemalistlerin toplumsal inşası, Osmanlılardan farklı olmalarıyla tanımlanan "yeni Türkler" yaratma hedefindeydi. Hugh Poulton'ın gözlemlediği gibi (1997:114), "karanlık çağ" olarak değerlendirilen Osmanlı tarihinin bütünüyle yadsınması söz konusuydu. Osmanlı, yabancı ve Türk olmayan demekti. Kemalist yenilikçiler, radikal bir "devrim" programını uygulamaya koydular. Halifeliğin kaldırılıp devletin laikleştirilmesinden tarikatların dağıtılmasına, fesin yasaklanmasından dil devrimine (dilin Arap ve Fars etkilerinden arındırılmasına), Latin alfabesinin kabulüne, takvim devrimine kadar geniş çaplı bir kültürel boşaltma işlemi gerçekleştirildi. Ayşe Kadıoğlu'nun dediği gibi (1998:10), cumhuriyetçi seçkinler böylelikle " 'yeni Türkler'in bilincine işlemiş belleksizlik durumunda pekişen bir süreksizlik geleneği başlatmış oldular".

İmparatorluğun çokkültürlü mirasını silmeye yönelik bu arındırma programı, yeni Türk milliyetçiliğinin kültürel birliği karşısında tehdit olduğu düşünülen kimlikleştirici cemaatleri ortadan kaldırma hedefindeydi. Farklı dinlerin, farklı etnik grupların, farklı dillerin birarada bulunduğu renkli imparatorluk yaşamının yerine cumhuriyetin modern ve birörnek mekanı getirilmişti. Yukarıda saydığımız "devrimler"den de anlaşılacağı üzere, İslâm'ın toplumsal ve kültürel yaşam üzerindeki belirleyiciliği kaldırılmıştı. Laz, Boşnak, Gürcü, Yahudi, Tatar, Yörük, Azeri, Kırgız, Pomak ya da Arnavut grupların varlığı geçiştirilmeye çalışıldı. Kuşkusuz bunlar arasında en çok bastırılmaya çalışılan, Kürt kimliği ol-

muştu (White, 1999). Cumhuriyetin ilk yıllarındaki en korkunç olaylardan biri de imparatorluğun Rum ve Ermeni nüfusunun maruz kaldığı ihraç, mübadele ve katliam vahşetiydi. Bunlar, Çağlar Keyder'in dediği gibi (1997:44) "resmî söylemde olduğu kadar millî bilinçte de örtbas edilen" olaylardı. "Milliyetçi mücadelenin gerçek yüzü, kolektif bellekte bastırılmıştı." Yeni Türklerden oluşan bu hayalî cemaatin travmatik kökenleri, kültürel baskıya ve bunu gizleyen sessizliğe dayanmaktaydı.

Peki bu yeni Türkler kimdi? Osmanlılar artık varolmayan bir halk olmaya başladıkları sırada, Türkler de henüz varolmamış bir halktı. Kemalist devrimle modern bir millî devlet kurulmuş, şimdi sıra bu devletin yurttaşları olmaya layık, önderlerinin temsil etmekten gurur duyacağı ideal yurttaşlardan müteşekkil modern bir Türk cemaati oluşturmaya gelmişti. Yeni Türkler, batıl inançlara sahip kozmopolit seleflerinin tersine, akılcı ve millî bir halk olacaklardı. Bu yeni halk modeli, Avrupa'dan ve Batı'nın "uygarlık" ilkelerinden esinlenmişti. Atatürk temelde modernist ve Batı taraftarıydı; "Türkiye'nin Batı'ya ayak uydurması, modern bir toplum ve modern bir devlet olarak 'hakettiği' yeri alması" her zaman için asıl hedefi olmuştu (Poulton, 1997: 97, 98). Batı'dan alınan ve Batı'yı örnek alan yeniliklerin, yeni Türk milletini kalkındırıp aydınlatması bekleniyordu. Ancak, Batı'dan gelen bu yenilikleri yerel bir ögeyle birleştirmek gerekiyordu, Osmanlılıkla ilgisi olmayan yerel bir ögeyle. Levent Köker'in dediği gibi modernist milliyetçilik, geleneksel bir Türk milliyetçiliğiyle bütünlenmişti. "İlki daha çok, Türk milletinin bilim ve teknoloji alanında geliştirilmesi ve gelişimin getirdiklerini milletin çıkarları doğrultusunda kullanmak üzere bir Türklük bilinci oluşturulması üzerinde duruyordu. İkincisi ise modernistlerin bir ölçüde yürürlükten kaldırdığı dinin ve geleneklerin rolüne dikkat çekiyordu" (Köker, 1997: 70). Bu ikinci tip milliyetçilik, hızlı modernleşme sürecinin yarattığı uyarlanma güçlüğünü telafi edecek bir kültür gereksinimini -kişisel inanç biçimi altında- karşılama hedefindeydi. Öte yandan bekleneceği üzere bilinen, alışıldık bir gelenek icadı süreciyle, Anadolu'nun "mirası", arındırılmış ve idealize edilmiş bir "folk" kültürüne dönüştürülmüştü. Bütün milletler gibi Türkler de, bir yandan modernleşirken bir yandan da geleneklerine sahip çıkmak zorundaydılar.

Seçkinler kendilerine göre bir ideal millet imgesi oluşturmuşlardı; ama bu ideal, Türkler'in kolay kolay sindiremeyeceği bir idealdi. Cumhuriyet tarihi boyunca bu, yararsız gerilimlere ve rahatsızlıklara yol açmıştır. Öncelikle ulusal kültürün Batıcı ve geleneksel yönlerinin birbiriyle barıştırılması, ve de geleneksel olanın bünyesindeki Türk-Anadolu gelenekleri ile İslâm kökenli geleneklerin kaynaştırılmasında zorluklar olmuştur. Bir "sentez" oluşturmanın gerekliliği sürekli dile getiriliyordu, ancak, bu birliği sağlayacak koşullar pek olanak dahilinde görünmüyordu. Sonuçta millî kültürün gerçekte ne olduğu sorusu -yani millî kültüre "temelde" hangi ögelerin, ne ölçüde dahil edileceği- yanıtsız kaldı. Kemalizmin millî kültür tasarısı çok yüzeyseldi. Bazı kimseler belirsizlikleri gi-

dermek üzere programlar oluşturma yoluna gittiler. Bazıları da "resmî" kültürün öğretilerine -ve hakkında konuşmadığı şeylere- zarar verme endişesiyle sessiz kalmayı yeğlediler. Ama cumhuriyet milliyetçiliğinin belki de en sorunlu yanı, gerçeklikten uzak olmasıydı - daha kesin bir ifadeyle, aşkın idealizmiydi. Kemalizm, Anadolu'nun köy gerçekliğini bilmeyen, genellikle de bu gerçekliğe karşı kayıtsız kalan kimseler arasında doğan kent kökenli bir ideolojiydi. Bu kültürel uzaklıkları nedeniyle bu insanlar kendilerini, homojen ve ideal -homojen olmasından ötürü ideal- bir halkın yöneticileri olarak görebiliyorlardı. Onların gözünde Türk milleti "birlik ve beraberlik içinde, sınıfsal ayrımın ve sınıfsal çatışmanın bulunmadığı, devlet tarafından temsil edilip korunması gereken ölümsüz ve kutsal bir bütünlüktü" (Köker, 1997: 68). Türk halkından da bu kurmacayı ve hayali benimseyip ona uygun davranmalarını bekliyorlardı.

Derin milletin temel çelişkisi, halk için halka rağmen -hatta halka karşı- eyleme geçmesindedir. Önce düzenli bir halk imgesi yaratır, sonra da bu imgeyi, halkın gerçekteki düzensiz varlığına karşı harekete geçirir. İdeal bir halkın -"yeni Türklerin"- yararına işleyen Kemalist projenin temel mantığı, ilkel tarikatlarıyla ya da rahatsız edici Kürt kimlikleriyle varolan gerçek halka karşı işlemiştir. İdeal bir halktan oluşan yekpare bir ulus kurma hayalini sürdürebilmede Kemalistlerin çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmaya ilişkin duydukları arzunun kuvveti, itici bir güç rolü oynamıştı. Anadolu'nun pek de ideal sayılmayacak insanları, seçkinlerin kentsel üslerinden son derece uzak yaşadıkları için, kültürleri ve yaşam tarzlarıyla, modernleşme tasarıları karşısında bir tehdit oluşturmuyorlardı. Tek sorun, etiyle kemiğiyle bu insanların kendilerine ilişkin oluşturulmuş imgeyle karşı karşıya gelmeleri olabilirdi. Toplumsal-tarihsel mevcudiyetlerinin, derin milletin psiko-mitolojik mantığı olarak adlandırabileceğimiz şeye akın etmesi, buna yol açabilirdi. Kuşkusuz, bunun olması kaçınılmazdı. Bu noktada modern Türkiye deneyiminin toplumsal ve kültürel boyutunun içerdiği karmaşıklığı daha fazla erteleyemeyiz. Bu noktada, hayalî cemaati kurmak üzere işleyen derin süreçlerden, tarihsel karşılaşmaların, tesadüflerin ve açıklıkların daha karmaşık alanına geçeceğiz. Başlangıçta saf bir ontolojik millet olarak tasarlanan şeyin ampirik milletle karşılaşmasının sonuçları üzerinde duracağız. O zaman şu soru ortaya çıkacaktır: Resmî millet tahayyülü, sıradan Türk insanının yaşamındaki gerçek heterojenlik karşısında ne yapacaktır? Gerçek insanların düzensiz yaşamı, ideal halk imgesini gölgelediğinde ne olacaktır? Ve belki en önemlisi, Türk ulusunun kendini yeniden üretmesi sürecine eninde sonunda gerçekliği ile katılan milletin derinden ulusal cemaat fikrini nasıl sahnelediği sorusudur.

Cumhuriyetin ideal halk imgesi seçkinlerin oluşturduğu son derece temelsiz bir kurguydu. Hugh Poulton'ın (1997: 121) dikkat çektiği gibi, "taşrada insanlar, çoğunlukla yerel ve İslâmî değerlerden oluşan geleneksel değerleriyle yaşamayı sürdürüyorlardı". Resmî ağızlarda anlatılan modern Türkiye anlatısında, modern

milleti hedefleyen Kemalist ilkelerin uygulanmasıyla ilerleyen bir Türkiye canlandırılmaktaydı. Ama 'yeni Türk' cemaati hayalinin sarsılmasının öyküsü, modern Türkiye'ye ilişkin daha gerçekçi bir anlatı olacaktır. Daha karmaşık olan bu anlatıda, taşranın düzensiz yaşamının, cumhuriyetçilerin kentsel kalelerini istila etmesiyle sonuçlanan göçlerin tarihi anlatılacaktır. Bu, getirdiği yeni karşılaşmalar ve hesaplaşmalarla yeni bir kent kültürü yaratarak şehirleri dönüşüme uğratan büyük gecekondu alanlarının ortaya çıkış öyküsü olacaktır (Robins ve Aksoy, 1996). Taşradan gelen yeni göçmenler, Kemalizmin değerlerine bütünüyle ters düştüğü düşünülen arabesk müziği ile arabesk kültürünü, gecekondu yaşamının bu düzensizliği içinde yaratmışlardır (Stokes, 1994). Martin van Bruinessen'in (1998:42) dediği gibi "bu insanların İstanbul'daki varlıkları, giderek artan bir hareketliliğin belirtisiydi. Bu hareketlilik [aynı zamanda], er geç kabul edilmesi gereken bir 'Kürt gerçekliği' olduğunu hatırlatıyordu". Bu alternatif anlatının hesaba katması gereken başka birşey daha vardı: Özellikle 1990'larda birbiri ardına açılan özel kanallar sayesinde medya alanını işgal eden kırsal ve dinsel ögeler, arabeski de içine alan yeni bir popüler kültür oluşturmuş, İslâm'ı normalize edip karanlık din imgesini giderek aklamaya başlamıştı (Öncü, 1994). Bu, 'resmî' ideolojiyi temsil eden devlet kanalı TRT'nin boy ölçüşemeyeceği bir şeydi. Ayrıca, kültürleriyle başka bir Türk gerçekliğini ülkeye getiren yeni bir 'Avrupalı Türk' (de Tapia, 1994) nüfusunun ortaya çıkışını da hesaba katmamız gerekir.

Bu karmaşık gerçeklikler, farklılık ve çokkültürlülüğe ilişkin yeni söylemlere yol açarak, Kemalist millet anlayışının dayandığı varsayımları zorladı (Robins, 1996). Burada, bunun sonuçlarını irdelemeyeceğiz. Bu tartışmanın konusu, günümüzde toplumsal süreçlerin yarattığı her türlü karmaşıklığa karşın ayakta kalmayı sürdüren derin millettir. Türkiye, Zafer Şenocak'ın söylediği gibi (1994: 83), bir "baskı kurma üstadı"dır (*Verdrängungskünstler*). Türk toplumunun kendi içindeki kültürel çeşitliliği kabul edip değişime açık olmaktan korkmayan bir toplum haline gelmesi mümkündür. Ama önce kendisini, birörnek ve kapalı bir kültürü yerleştiren inkâr ve idealizasyon mekanizmalarından kurtarması gerekecektir. Türkler, derin milletin kültürel yaşamları ve yaratıcılıkları üzerindeki olumsuz etkilerini görmek zorundadırlar. Deneyime kendini kapatan bir milletin deneyimi üzerinde düşünmeleri gerekecektir.

Bir sonraki bölümde konuyu bir kültürel üretim alanı açısından ele alacağız. Türk sineması, genel tezimiz açısından ilginç bir örnek sağlamaktadır: 'Yedinci sanat'tan yararlanmayı umanlar, sinemadan ideal millet imgesini yansıtma işlevini görmesini beklemişlerdi. Öte yandan, bir popüler kültür biçimi olarak kentli göçmenlere ulaşan sinema, kültür içerisindeki resmî olmayan güçlere (arabesk gibi) ticarî açıdan yanıt verir nitelikteydi. Popüler sinemanın belli alanlarında -sözgelimi popüler melodramlarda- sınıf çatışması ve köy/şehir karşıtlığı gibi izlekler kullanılmıştır (Erdoğan, 1998). Ama bunlar genellikle, sanatın toplumsal konuları ele almasını engelleyen ve çoğunlukla buna karşı bas-

kı uygulayan karşı güçleri aşarak yapılmıştır. Tartışmamızın geri kalanında özellikle Türk sinema kültürünün bu yönünü ele alacağız. Şerif Mardin "Türkiye Cumhuriyeti'nin, entelektüel üretim koşulları ve pratiğinde bir boşluk yarattığı"nı öne sürmüştür. Bu boşluk etkisi, Türk sinema tarihinde açıkça kendini göstermektedir. Derin milletin, bir yandan millî bir sinema talep ederken diğer yandan da bunun koşullarını ortadan kaldırarak sinema üzerinde -özellikle de sanat filmleri üzerinde- yarattığı baskıyı düşünmek, bu etkiyi görmemize yardımcı olabilir.

Türk sineması? Türk nedir?

Türk sinemasına ilişkin pek çok değerlendirme, kendine özgü bir millî sinemanın gelişimi izleği üzerine kuruludur. "Bir millet, kendi görsel kültüründen, anlatı geleneğinden ve sanatsal deneye yatkınlığından yararlanarak kendi sinematografisini, kendi sinema dilini oluşturmak zorundadır", der Yusuf Kaplan (1996:661). "Türk sinemacıları", diye devam eder Kaplan, "gerçek bir millî sinema yaratmalarını sağlayacak kendilerine özgü bir öykü anlatma biçimi keşfetmeye başladıklarını kanıtlamışlardır." 1996 yılında Georges Pompidou Merkezi'nde gösterilen Türk sinema tarihini konu alan muazzam belgesel, bu modern millî sinemanın uzun ve zorlu oluşma sürecine ilişkin bir fikir vermekteydi. Mehmet Basutçu'nun Paris gösterimlerinde kullanılmak üzere hazırladığı dev katalog *Le Cinema Turc* (1996) de, artık sanatsal bir olgunluğa erişmiş bir millî film sanayii ve millî sinema kültürü fikrine somut bir içerik kazandırmaktaydı. Millî bir sinema oluşturmak bütünüyle özgüvene dayanan bir iştir. Millî sinema eserleri, bir milletin varlığını ve kendine özgü gerçekliğini olumlamaz mı? Millî sineması olmayan bir millet, millet olabilir mi?

Peki 1990'lara gelindiğinde olgunlaşmış bir ulusal Türk sinemasından söz edilebilir mi? Hayır, edilemez. Biz, bu millî sinema kalıbının Türkiye'de yapılan filmleri ele almak açısından epey sorunlu olduğunu öne süreceğiz. Bu noktada iki basit tezimiz var. Sonuna dek açmaya çalışacağımız ilk tez bizi, tartışmamızın merkezini oluşturan derin millet izleğine, derin milletin Türk sinema kültürünün gelişimi üzerindeki etkisine getirecek. Girişte de belirttiğimiz gibi bu, sinemanın bilgiyle ilişkisi bakımından ele alınabilir. Bu noktada sinemacıların, ülkelerinin toplumsal ve kültürel gerçekliğini hangi koşullar altında tanıyıp temsil ettiği sorusuyla ilgileneceğiz. İkinci tezimiz, derin milletin, sinemanın bilgi üretimini engellediği yolundadır. Baskıcı ve idealist dinamikleriyle derin milliyetçilik, bizce, gerek siyasal gerek kültürel alanda "gerçek bir millî sinema" olarak benimsenebilecek türde bir millî sinemanın oluşumunu engellemeye çalışmıştır.

Türkiye ilk kurulduğunda, sadece bir devletti. Kendisine somut bir varlık kazandıracak bir millete ve millî bir kültüre gereksinimi vardı. Bunun birleştirici ve

bütünleştirici bir kültür olması gerekiyordu: "Millet, etnik birliğe dayalı bir homojenliği yansıtmalıydı ve bu birlik tek bir seste ifade bulmalıydı. Böylece, bu kolektivist bakış, milletin ortak sesine tercüman olacak yorumcular ve anlatıcılar talep etmesiyle, otoriter uygulamasını da ima etmekteydi" (Keyder, 1997: 42). Sinemacılar da, ideal millet imgesini oluşturma davasında bilgilerine ve temsil güçlerine başvurulan kimselerin başında geliyordu. Ama diğer alanlardaki sanatçılarla kıyaslandığında sinemacılar, yapıtlarında çok temel bir ikilemle karşı karşıya kalmışlardı. Kemalist milletin ilkeleri çok zayıf bir biçimde formüle edilmişti ve sinemacılardan bu idealleri sağlamlaştırıp somut bir biçimde içeriklendirmeleri bekleniyordu. Ama bu ilkelerin tam olarak belirlenmemiş olması yüzünden, Türk toplumu üzerine yapılan filmlerde Kemalist millet tasarımının yanlış yorumlanması ya da ona ters düşülmesi olasılığı söz konusuydu - nitekim öyle oldu. Sinemacılar, bir yandan modern Türkiye'nin toplumsal gerçekliklerini ortaya koyup anlamlandırma gereksinimini karşılarken, öte yandan da Kemalizm'in temel ilkelerini savunmak zorundaydılar. Bu ilkeler, otoritelerini ve geçerliliklerini ifade edilemez bir otoriteye anıştırmalarıyla kazanmışlardı, bu yönleriyle de dinsel bir öğretinin dogmalarından farksızdılar. Türkiye gerçekliğinin yorumcuları, bu otoriter üretim ortamında, Kemalist ideolojinin "yasa koyucularıyla" (*legislators*) kaçınılmaz olarak gergin bir ilişki içinde olmuşlardı.

Bu ilişkide dizginleri elinde tutan taraf, "yasa koyucularda". Millî Türk sinemasının ağır bir sansür rejimi üzerine kurulduğunu söylemek abartı olmaz. 1939'da getirilen (1986 yılına kadar da yürürlükte kalan) düzenlemelerde sansür yetkisi, polis ve askerleri de kapsayan devlet görevlilerinden oluşan, İçişleri Bakanlığı'na bağlı bir kurula verilmişti. Bu kurul, senaryo aşamasından filmin son haline kadar bütün projeleri sıkı bir denetimden geçiriyordu. Böyle bir ortamda sinemacıların yaptıkları filmlerde sansür kurallarını dikkate almaları hiç şaşırtıcı değildi, hele ticarî nedenler göz önüne alınacak olursa. Sansür kurulunun asıl misyonu, millî kültürün korunması ve yansıtılmasıydı: Türkiye'de sansür, milliyetçilik dilini konuşmaktaydı. Bu nedenle sansürcüler, "millî rejime aykırı olan siyasî, iktisadî ve içtimaî ideoloji propagandası yapan" ya da "memleketin inzibat ve emniyeti bakımından zararlı olan" filmleri yasaklamanın yanısıra "Umumi terbiyeye ve ahlâk ve millî duygularımıza mugayir bulunan" ögelere karşı da uyanıktılar. Kuşkusuz "umumi terbiye", "ahlâk" ve "millî duygular" Nijat Özön'ün de belirttiği gibi, "son derece de belirsiz, kaypak, her çeşit yoruma elverişli" ifadelerdi (Özön, 1995: 252). Sansür kurulu kendisini, millî Türk kimliğinin yılmaz bekçisi ilan etmişti.

Film sansürü, Türk milletinin düşünsel duyarlılığın ne kadar kapalı olduğunun önemli bir göstergesidir. Sansürcülerin yaptığı iş, millî imgelemin sınırları konusunda önemli ipuçları sağlar: milletin kültürel ve politik düşünsel zeminine nelerin dahil edilmesinin mümkün olmadığı temelinde resmî milletin kendi i nasıl görmek istediği ve isteyebileceğini görebilmekteyiz. Sansürcüler Tür-

kiye'de üretilip dağıtılmaya uygun yapıtları belirlerken, devletlerinin ve milletlerinin ideal imgesini korumak için canla başla çalışmaktaydılar. Alâkalarının odağı zaman içinde değişime uğradı. İlk zamanlarda temel sorun, Anadolu insanının yansıtılma biçimi üzerineydi. 1956 yılında sansürcüler, İstanbul Üniversitesi tarafından yapılan bir Hitit belgeselinin Berlin Film Festivali'nde gösterilmesini engelleme gereği duydular. Gerekçeleri de filmin, Anadolu'da sanki dört bin yıldır hiçbir gelişme olmadığı yolunda bir izlenim uyandırdığıydı: "Bu filmde bugün Anadolu'da kullanılan karasabanın aynı, Hitit kabartmalarında gösteriliyor; Hitit kabartmalarındaki kağnıların aynı bugünkü Anadolu'dan veriliyor; yani bu film der ki, Anadolu Hititler zamanında neyse bugün de odur" (kurul kararını aktaran Özön'den, 1995: 274). 1964'teyse, Metin Erksan'ın *Susuz Yaz* adlı filmi, Berlin Festivali'ne resmî katılma izni alamamıştı. (Gerçi film, resmî olmadan katıldığı festivalden Altın Ayı ödülüyle dönmüştü.) Daha sonra sansür kurulu başkanı "Büyük bir olasılıkla Berlin Film Şenliği'ne o yıl katılan bir çok önemli esere rağmen Erksan'ın birincilik ödülü alması da, Türkiye'deki köy yaşamının bir bakıma 'grotesk' bir abartma ile verilmiş olmasından doğan çarpıcılık olmuştur" (Onaran, 1994: cilt I: 112). Anadolu ancak ideal bir gözle anlatılabilirdi. Metin Erksan'ın ilk filmi *Karanlık Dünya: Aşık Veysel'in Hayatı* (1952) da, Anadolu'daki tarlalarda gösterdiği başakların çok kısa olması (bu verimsizliği çağrıştırabilirdi) nedeniyle sorunluydu. Erksan'ın anlattığına göre daha sonra bu sahneler kesilmiş, sansürcülerin isteği üzerine motorlu tarım araçlarının gösterildiği sahneler eklenmişti (bu sahneler bir Amerikan belgeselinden alınmıştı) (M.T.T.B.: 33). Bunlar, sayısız sansür uygulamasından yalnızca birkaç tanesidir. Nijat Özön'ün (1995: 141) dediği gibi, bu uygulamaların temel çizgisi her zaman açık ve ısrarlıydı: "Türk toprağı verimsiz olmaz", "Türk köylüsü yırtık elbise giymez"

Daha sonra, Türkiye'deki siyasal ortamın giderek kutuplaşmasıyla, sansürcüler daha ciddi toplumsal ve siyasal meselelerle ilgilenmeye başladılar; özellikle hassas oldukları bir konu da sınıf sorunuydu. Yılmaz Güney'in *Umut* (1971) adlı filmi, Adana'daki yoksulluğu ve sınıfsal sömürüyü anlattığı için, Türkiye'de derhal yasaklanmıştı. Cannes Film Festivali'nde gösterilmek üzere yasadışı yollardan yurtdışına çıkarıldığındaysa, Güney yedi yıl hapis cezasına çarptırılmıştı. Yavuz Özkan'ın, Türkiye'deki maden işçilerinin çektiklerini anlatan filmi *Maden*'in (1978) senaryosu, "ihtilafa yol açan, aile yaşamını zedeleyici, millî gelenek ve göreneklere aykırı" bir film olduğu gerekçesiyle kurul tarafından defalarca geri çevrilmişti (Makal, 1996a:141). Erden Kıral'ın 1970'lerin sonu ile 1980'lerin başında yaptığı filmler de, Güneydoğu'daki yoksulluğu anlatmaları nedeniyle sansürün gazabından nasibini almıştı. Bir Kürt sınır köyünde yalnızlığa terkedilmiş insanların yaşamını anlatan *Hakkari'de Bir Mevsim* (1983) sansür kurulunda "diyolagların devlet otoritesini sarsıcı, ve çarpıtılarak yansıtılmış konunun, devletin ve milletin bütünlüğünü tehdit edici nitelikte olduğu" gerekçesiy-

le geri çevrilmişti (*agy*: 141). Milletin içindeki çatlaklar her zamankinden daha açık ve tehlikeli bir hal almıştı; ama sansürcüler hâlâ sinemadan, birlik içinde ve bölünmez bir millet imgesi yansıtmasını bekliyorlardı.

Sansür sistemi her zaman, Türk milletine ilişkin tek bir bakış açısı oluşturma hedefindeydi. Az çok baskıcı -kimi zaman paranoid- uygulamalarında, cumhuriyetin oluşturduğu saf idealleri, Türkiye'nin değişen toplumsal-tarihsel gerçekliğini sanatsal bir balkışla ele almanın getireceği kaçınılmaz gerilimden korumaya çalışmıştır. (Bu sansürcü dogmaya göre, Atatürk'ün yaşamını anlatan bir film son derece sorunlu olacaktı, çünkü herhangi bir oyuncunun kamera karşısında yansıtacağı görüntü, Türklerin atasının mitsel itibarına yakışmayacaktı.) Sansürcüler derin milleti, milletin sessiz bağını koruyorlardı. Bunun doğal sonucu olarak da, o milletin sanatsal ve kültürel bilincinde bir boşluk oluşturuldu. Sansürcüler bu boş alanı korumaktan son derece memnundular, ama sinemacılar (ve diğer sanatçılar) bu boşluğu bir biçimde doldurma gereği duyuyorlardı. "Türk nedir?" diye sormaya başladılar. Millî Türk sineması nasıl olmalıdır?

Türkiye'de, millî sinemanın ne olması gerektiği konusunda öneriler getirme girişimleri 1960ların ortalarında başlamıştır. Bunlardan ilki, 1965 yılında Türk Sinematek derneğini kuran ve yeni bir eleştiri dergisi çıkaran Yeni Sinema hareketiydi. Bu hareket, ölçü olarak aldığı Avrupa sanat filmleri ve uluslararası festival kültürü karşısında Türk sinemasının izlediği yerel çizgiyi eleştiriyordu (Erdoğan, 1998: 263). *Yeni Sinema* daha evrensel bir sinemayı savunuyordu ve bu yönde Fransa'daki yeni dalga hareketi ile gelişmekte olan ülkelerdeki 'üçüncü sinema' hareketini örnek gösteriyordu. Ancak, bu yeni dalga eleştirmenlerin fikirleri, yerel değerlerle ilgilenen Türk sinemacıları arasında pek rağbet görmedi. Halit Refiğ'in önderliğinde karşıt bir hareket gelişti. Bu hareketin amacı yerel duyarlılıkları öne çıkaran özgün bir ulusal sinemanın ilkelerini oluşturmaktı (Ulusal sözcüğünün de modern bir sözcük olduğuna dikkat çekeriz.)

Refiğ'in önderliğindeki bu karşıt hareket, Türk toplumunu Batı toplumlarından ayıran özellikler üzerine vurgu yapıyordu. Türk toplumunun farklı bir toplumsal yapıya, farklı bir 'ruh'a sahip olduğu söyleniyordu. Ulusal Sinema hareketi, hem Osmanlı döneminden kalan kültürel ögeleri, hem de minyatürler ve destanlar gibi Anadolu'nun popüler motiflerini kullanarak, Türkiye'de yaradılışa ait (*idiosyncratic*) ve özgülcü bir popüler sinema oluşturma hedefindeydi. Refiğ'e göre Türk sinemacılarının, yapması gereken "bir yeniden doğuşun kaynaklarını kendi tarihinde ve halkında aramak" (Halit Refiğ'den aktaran Giovanni Scognamillo, 1997-1998: 52), "memlekete göre bir dil" bulmaktır (Halit Refiğ'den aktaran Özön, 1997-1998: 57). Ancak, Ulusal Sinema hareketinin tartışmalardaki tek muhatabı Batılılaşmacı Yeni Sinema değildi. Yerli bir film sanayii ve film kültürü oluşturma yolunda görüşler ortaya koyan başka bir grup daha vardı. Millî Sinema hareketi, Ulusal Sinema'nın amaçlarını genelde paylaşmasına rağmen, asıl olarak millî Türk sinemasında dinsel ögelerin merkeze alınması

üzerinde duruyordu. Yücel Çakmaklı'nın sözlerini aktaracak olursak: "Türk sineması ancak köylüsü ve şehirlisi ile, manevî kıymetleri maddeden üstün tutan Müslüman Türk halkının inançları, millî karakterleri, gelenekleri ile yoğrulmuş, Anadolu gerçeklerini yansıtan filmler vererek Millî Sinema hüviyetine kavuşabilecektir" (Yücel Çakmaklı'dan aktaran Salih Diriklik, 1995: 21). Bu yeni sinema -dinsel ve manevi sinema- esin kaynağını "Türk-İslâm ahlâkı[nda], ana kaynağı da Anadolu insanı ve Türk-İslâm eserleri[nde]" bulacaktır (aktaran Diriklik, 1995: 77). Bu bakış açısıyla millî kimliğin belirlenmesinde başvurulacak ilk yer, İslâm kültürü ve geleneğiydi.

Demek ki sinemada, millî kültürün ne olduğu konusunda bir tartışma söz konusuydu. Bu tartışma pek geniş bir yankı uyandırmamıştı (Ulusal Sinema yalnızca sinemacılardan oluşan bir hareketti ve fazla uzun sürmemişti; Millî Sinema daha uzun ömürlü bir hareket olmasına rağmen etkisi dinsel çevrelerle sınırlıydı ve 1980'lerde "Beyaz Sinema" denilen hareketi doğurmuştu). Ancak burada asıl önemli olan, tartışmanın, bir millî kültürün eksikliği üzerinde yoğunlaşmış olmasıydı. Halit Refiğ, Millî Talebe Birliği tarafından düzenlenen bir tartışmada bu boşluğu çok net ifade etmektedir: "Ulusal sinema meselesini aslında bir 'Millî Kültür' kavramı olarak düşünmek gerekiyor. Fakat bizim devletimizin bir süreden beri açık-seçik bir 'Millî Kültür' politikası olmaması, sinemaya da bu yönden, bu gelişmeyi kolaylaştırıcı, bu gelişmeyi daha rahat hale getirici bir ortam hazırlamamaktadır" (M.T.T.B., 1973:91). Devlet, halkından millî kültürü esirgemektedir:

> Biz bir millet olarak varlığımızı devam ettirmek için, bir millî şuura sahip olmalıyız. Biz cemiyetimizi, tarih içinde şerefli bir yere oturtmak için, cemiyetimizi dış tehlikelerden olsun, iç tehlikelerden olsun belli bir bütün içinde tutmak ve dağılmaktan korumak için belli bir millî şuura sahip olmalıyız. Bu şuur sinemada da ancak belli, şuurlu bir Millî Sinema'nın varlığı ile mümkün olabilir. Bugünkü şartlarda devletin bu konuda hiçbir desteği yoktur. Aksine devletin sansür denen bir müessesesi vardır (*agy*: 93).

Millî sinema üzerine dönen bu tartışmalar ortak bir çözüme işaret etmekteydi: Türk, Osmanlı ve İslâmî ögelerin sentezi. Bu, 1980'lerde muhafazakâr çevrelerde gelişen 'Türk-İslâm sentezi' fikrinin de tohumlarını atmıştı (bkz. Poulton. 1997: 181 ff.). İdeal millet imgesi, en rahat telaffuzunu bu soyut sentez fikrinde bulmuştu.

Bu noktada Türk sinemasına ilişkin olarak daha kısa bir biçimde değineceğimiz ikinci tezimize geçebiliriz. O da şudur: Millî gündem her zaman yanlış bir gündem olmuştur. Elbette Türk sinemasının serüvenini millî bir sinemanın gelişim öyküsü olarak anlatmak mümkündür. Ama bu öykü, bir yanda derin milletin sansürleri, baskıları, öte yandaysa idealize ettiği uyumlu ve bölünmez bir halk imgesi arasında kalan bir sinemanın öyküsü olacaktır. Türk sinema kültü-

rünün derin milletle nasıl uzlaştığı -Türk milletinin birliğini yansıtmak için nasıl da çaba gösterdiği- anlatılacaktır. Ama biz, Türk sinemasının serüveninin başka bir yoldan da anlatılabileceği -hatta daha iyi anlatılabileceği- kanısındayız. Kemalist ulus idealinin intizamının sürekli karıştırılması olarak anlatılabilir, ki burada bu karıştırmanın üretken olduğu düşünülebilir. Derin milletin Türk imgelemi üzerindeki kavrayıcı tutuşunu zayıflatacak yaratıcı girişimler olarak anlatılabilir. Yekpareleşmeye veya senteze dayalı sığ bir ulusal kültür hayaline alternatif olarak kültürel ayrımlaşmanın ve çoğullaşmanın getirebileceği imkanlara açık olmayı öneriyoruz.

Hatta bizce, 1980'lerin başından itibaren sinema kültürünü ideal ulus fikrine yaptığı gölgeleme olarak almamak giderek zorlaşmaktadır. 1980'lerden bu yana Türk sinemasında 'kişisel kimlik' izleklerinin çoğalması söz konusudur - ki, bu millî imgelemin yapısına son derece ters düşmekteydi. Bu filmler pek çok eleştirmeni ayağa kaldırmıştı. Emin Alper ve Zahit Atam şöyle diyorlardı (1995-96: 38): "fakat karşımıza çıkan hep aynı şey olacaktır. Yaşamayan insanların olmayan sorunları, çürümüş bir çevrenin sahtelik kokan acıları, anlaşılmaz diyaloglar... fahişeler, lezbiyenler, eşcinseller, travestiler, cüceler ve seslendikleri kitleye sözde marjinalliklerini sonuna kadar duyumsatacak marjinal temalar, konular, insanlar". Ama belki de bu 'yaşamayan' insanlara, ideal bir Türk halkı imgesinde yer verilmemiş gerçek insanlar olarak bakmak daha doğru olacaktır (Kemalizmin karşı olduğu insanlar şimdi onun savunmak istediği tür insanların karşısına karabasan olarak çıkmakta). Bu insanlarla birlikte, her defasında, Türk milletinin yaşamına ait olmaması gerektiği düşünülen maddî, manevî sorunlar yansımaktaydı perdeye.

Bu filmlerin, imgelem alanında bir dönüşümü de getirdiğini anımsatmamız gerekir - ulusaldan kente, mekandaki dönüşüm. Millî imgelem alanında kültürel homojenlik ve birlik idealini -daha doğrusu, yanılsamasını- vurgulamak ve savunmak olanaklıdır. Ama kent imgelem alanında bunu yapmak kesinlikle olanaksızdır. Kent sadece bir farklılık alanı olarak, bir buluşma, bir karşılaşma alanı olarak düşünülebilir. Bu nedenle Türkiye'de yapılan son filmlerin pek çoğunun ulusal bir odaktan kent odağına geçmeleri çok önemlidir. Yavuz Turgul'un *Eşkıya*'sı (1996) köy idealinin şehrin çarkları arasında geçirdiği dönüşüme bir örnektir (Özsoy, 1998). Mustafa Altıoklar'ın *Ağır Roman* (1997) adlı filmi de, Türklerin, Romanların, Rumların ve Ermenilerin yaşadığı yoksul ve kozmopolit bir kent mahallesinde geçmektedir. Ferzan Özpetek'in *Hamam* (1997) adlı filminde, eski Osmanlı-Türk hamamı cinsel kimliklerin keşfine vesile olmaktadır. Osmanlı'nın kozmopolit şehri İstanbul, Türk toplumunun yaşantılarını keşfetmek üzere yeni bir tür simgesel harita sağlayarak yeniden gündeme girer. Kent üzerindeki bu yoğunlaşma, Türk kültürlerini ele almada yeni bir hareketlilik olanağı sağlar.

* * *

Doğru: Kazalar çıkıştır; çıkıştır kazalar...
Orhan Pamuk, *Yeni Hayat*, s. 76

Yeşim Ustaoğlu'nun *Güneşe Yolculuk* adlı dikkat çekici filmi, Tire'li bir göçmen olan Mehmet Kara'nın öyküsünü anlatır. Tire, Türkiye'nin Ege bölgesinde yer alır. Mehmet, belediyede İstanbul'un asfaltı altındaki su kaçaklarını saptamakla görevlidir (bu iş için bir kulak hunisi kullanmaktadır). Kız arkadaşıyla geçirdiği hoş bir akşamın ardından eve doğru yürürken, maçtan çıkan ülkücü gençler arasındaki bir kavgaya karışır. Mehmet ile, o sırada yoldan geçen Kürt Berzan, gençler tarafından kovalanır, ama kaçmayı başarırlar. Sonra da arkadaş olurlar. Berzan, esmerliğinden ötürü Kürt olduğunu düşündüğü Mehmet'in nereli olduğunu merak eder. Kendisi işportada kaset satmaktadır ve Mehmet'e Kürtçe bir kaset hediye eder.

Sonra Mehmet minibüste giderken durakta minibüse tuhaf bir adam biner. Adamın binmesiyle inmesi bir olur ve bu arada araca bir çanta bırakır. Çantanın içinde bir silah vardır. Polis silahın Mehmet'e ait olduğundan şüphelenir, Berzan'ın verdiği kaseti de bulmuşlardır. Mehmet'in Kürt bir şüpheli olduğu kesindir. Polisler onu içeri alarak sorgularlar, döverler ve bir hafta sonra serbest bırakırlar. Mehmet oturduğu evin kapısına kırmızı bir çarpı çizildiğini görür; evi terketmesi için bir uyarıdır bu. Sonra işe gittiğinde, artık bir işi olmadığını öğrenir. Berzan ona geçici olarak kalacağı bir yer ve Kürt arkadaşlarının yanında bir iş bulur. Ama kırmızı çarpı yine kapısındadır, Mehmet yine taşınmak zorunda kalır. Sonunda Berzan'la oturmaya başlar ve olabilecek en aşağı işle, belediyenin çöp yığınlarını ayırmakla hayatını kazanır.

Sonra, cezaevlerindeki açlık grevlerini destekleyen bir Kürt gösterisinde Berzan polis tarafından öldürülür. Bir keresinde Mehmet'e tek isteğinin köyüne dönmek olduğunu söylemiştir. Mehmet Berzan'ı, Zorduç adındaki o uzak köye gömmeye karar verir. Böylece film, güneşe yolculuğa başlar; bir yanıyla bir yol filmidir bu, bir yanıyla da tersine göç filmi: Mehmet, Berzan'ın tabutuyla ülkeyi Batı'dan Doğu'ya kateder. Türk sinemasında hiç rastlamadığımız görüntülerle karşılaşırız: terk edilmiş Kürt köylerinin kapılarında kırmızı çarpılarla, Güneydoğu'daki yakılmış köylerin görüntüleri...Yolculuğun sonlarına doğru film, bir asker işgalini gösteren bir belgeselden alınan bir sahneyle kesilir: hüzünlü, yağmurlu bir meydanda gözdağı verircesine bekleyen tankları görürüz. Sonunda, Kürtlerin yaşadığı acı deneyimleri gören Mehmet, Zorduç'a vardığında, hükümetin sulama planı yüzünden sular altında kalmış bir köyle karşılaşır. Kürt köyü, Türk devleti tarafından ortadan kaldırılmıştır. Mehmet, Berzan'ın tabutunu o büyük göle bırakır, sudan mezarına doğru... Yeşim Ustaoğlu'nun bir söyleşide dediği gibi, "bu bir dönüşümün öyküsüdür. Final sahnesinde Mehmet'le birlik-

te Berzan'ı suların üzerinde uğurladığımız zaman başka bir Mehmet'le karşılaşıyoruz. Bir sorumluluğun üstesinden gelmiş, daha umut verici, olgun bir Mehmet görünüyor artık" (Baydar, 1999).

Güneşe Yolculuk, Türk olmakla ilgili bir filmdir. Mehmet de diğer binlercesi gibi, sıradan bir Türk olmak için, birlik içindeki bölünmez milletin bir parçası olmak için İstanbul'a gelen bir göçmendir. Mehmet'in Arzu'yla ve Berzan'la olan arkadaşlığının sıcaklığına tanık oluruz. Ama film, gerçek Türkler hakkındadır, 1990'ların sonunda yaşayan gerçek Türkler. Bugünlerde birçoklarının açıkça 'siyah Türkler' olarak adlandırdığı insanların arasına karışmayı konu alan bir filmdir (Mehmet'in soyadı Kara'dır). Mehmet sıradan bir Türk olabilmek için elinden geleni yapar - hatta çöpte bulduğu bir spreyle saçını sarıya bile boyar. Ama ne yaparsa yapsın, devlet tarafından ve aralarına girmeye hakkı olduğunu düşündüğü insanlar tarafından reddedilir. Böylece *Güneşe Yolculuk*, Türk olmaktan kendini serbestleştiren bir insanın öyküsü haline gelir (milliyetötesi ve milliyet karşıtı bir film). Millî bir cemaatin (ve millî bir sinemanın) asla soramayacağı bir sorar: Değişimin ve değişimin olanaklarının koşulları nelerdir? Bu, Maurice Dayan'ın (1990) "kendinden kurtulmak" (*'sé défaire de soi'*), "kimlik tutkusu"ndan "öteki olma" olanağına geçmek biçiminde dile getirdiği temel sorudur. Güneşe yolculuğunda Mehmet bir sınırı -simgesel bir sınırı- geçer. Artık, daha önce hayal bile edemediği şeyler düşünebildiğini fark eder. Yolculuğunun sonuna doğru Mehmet'i, trende, Güneydoğu'da görev yapan bir askerin karşısında otururken görürüz. Konuşmaya başlarlar:

> Asker: Yolculuk nereye?
> Mehmet: Zorduç.
> Asker: Oralı mısın?
> Mehmet: (Evet anlamında başını sallar) Ya sen?
> Asker: Tire'liyim. Bilir misin oraları?
> Mehmet: Evet. Tire'li bir arkadaşım vardı. Mehmet, Mehmet Kara.

Mehmet kendi içindeki ötekiyle karşılaşmıştır. Kendi dışına çıkıp, kimlikle ve bilgiyle yeni bir ilişki kurmuştur. Sınırı -kendi içindeki sınırı- geçen Mehmet, roman kahramanı Kleist gibi, yepyeni bir yaşama adım atmıştır.

İngilizce'den çeviren ELÇİN GEN

KAYNAKÇA

Alper, E. ve Atam, Z. (1995-96) "1990'lı yıllar ve Türk sineması", *Görüntü*, 4: 7

Basutçu, M. (der.) (1996) *Le Cinéma Turc*, Centre Georges Pompidou, Paris.

Baydar, Y. (1999) 'Yeşim Ustaoğlu'yla Güneşe Yolculuk', *Milliyet*, 17 Nisan.

Corm, G. (1992) *Conflits et Identités au Moyen-Orient (1919-1991)*, Arcantère, Paris.

Dayan, M. (1990) "L'impossibilité de se défaire de soi", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 41: 257-278.

de Tapia, S (1994) "L'émigration turque: circulation migratoire et diaspora", *L'Espace Géographique*, 23, 1: 19-27.

Diriklik, S. (1995) Fleşbek: Türk Sinema-TV'sinde İslâmî Endişeler ve Çizgi Dışı Oluşumlar, cilt 1, kendi basımı, İstanbul.

Dorsay, A. (1986) "An overview of Turkish cinema from its origins to the present day", G. Renda ve C.M. Korpeter (der.), *The Transformation of Turkish Culture: The Atatürk Legacy* içinde, Kingston Press, Princeton, NJ.

Erdoğan, N. (1998) "Narratives of resistance: national identity and ambivalence in the Turkish melodrama between 1965 and 1975", *Screen*, 39, 3: 259-271.

Goodwin, J. (1998) *Lords of the Horizons: A History of the Ottoman Empire*, Chatto & Windus, Londra.

Görücü, B. (1997-98) " 'Yeni Sinema' dergisi üzerine bir inceleme", *Yeni Sinema*, 4:89-106.

Kadıoğlu, A. (1998) "Republican epistemology and Islamic discourses in Turkey in the 1990s", *The Muslim World*, 88, 1: 1-21.

Kaplan, Y. (1996) "Turkish cinema", G. Nowell-Smith (der.), *The Oxford History of World Cinema* içinde, Oxford University Press, Oxford.

Keyder, Ç. (1993) "The dilemma of cultural identity on the margin of Europe", *Review*, 16, 1: 19-33

Keyder, Ç. (1997) "Whither the project of modernity? Turkey in the 1990s", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, University of Washington Press, Seattle.

Köker, L. (1997) "National identity and state legitimacy: contradictions of Turkey's democratic experience" E. Özdalga ve S. Persson (der.) *Civil Society, Democracy and the Muslim World* içinde, Swedish Research Institute, İstanbul.

M.T.T.B. (1973) *Millî Sinema Açık Oturumu*, Milli Türk Talebe Birliği Sinema Kulübü, İstanbul.

Makal, O. (1996a) "Le cinéma et la vie politique: le jeu s'appelle 'vivre avec la censure'", M. Basutçu (der.), *Le Cinéma Turc* içinde, Centre Georges Pompidou, Paris.

Makal, O. (1996b) "Le mouvement du 'cinéma national'", M. Basutçu (der.), *Le Cinéma Turc* içinde, Centre Georges Pompidou, Paris.

Mardin, Ş. (1997) "Projects as methodology: some thoughts on modern Turkish social science", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, University of Washington Press, Seattle.

Onaran, A.Ş. (1994) *Türk Sineması*, cilt 1, Kitle Yayınları, Ankara.

Öncü, A. (1994) "Packaging Islam: cultural politics on the landscape of Turkish commercial television", *New Perspectives on Turkey*, 10: 13-36.

Özön, N. (1995) *Karagözden Sinemaya: Türk Sineması ve Sorunları*, cilt 2, Kitle Yayınları, Ankara.

Özön, N. (1997-98) "Yeşilçam 1965: Kırılma Noktası', *Yeni Sinema*, 4: 56-65.

Özsoy, E. (1998) 'Eşkıya ve Ağır Roman', *25.Kare*, 22: 3-5.

Poulton, H. (1997) *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, Hurst, Londra.

Robins, K. (1996) "Interrupting identities: Turkey/Europe", P. du Gay ve S. Hall (der.), *Questions of Cultural Identity* içinde, Sage, Londra.

Robins, K. ve Aksoy, A. (1996) "Istanbul between civilisation and discontent", *City*, 5-6: 6-33.

Robins, K. ve Aksoy, A. (1997) "Peripheral vision: cultural industries and cultural identities in Turkey", *Paragraph*, 20, 1: 75-99.

Scognamillo, G. (1997-1998) "Türk Sinemasında Tartışmalar/Polemikler/Kuramlar", *Yeni Sinema*, Kış, s. 4.

Sibony, D. (1997) *Le 'racisme' ou la haine identitaire*, Christian Bourgois, Paris.

Stokes, M (1994) "Turkish arabesk and the city", A.S. Ahmed ve H. Donnan (der.), *Islam, Globalisation and Postmodernity*içinde, Routledge, Londra.

Şenocak, Z. (1994) *War Hitler Araber? IrreFührungen an den Rand Europas*, Babel Verlag, Hund & van Uffelen, Berlin.

Todorov, T. (1997) "The co-existence of cultures", *Oxford Literary Review*, 19, 1-2: 3-17.

van Bruinessen, M. (1998) "Shifting national and ethnic identities: the Kurds in Turkey and the European diaspora", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 18, 1: 39-52.

Verdery, C. (1993) "Whither the 'nation' and 'nationalism'?", *Daedalus*, 122, 3: 37-46.

White, P.J. (1999) 'Citizenship under the Ottomans and Kemalists: how the Kurds were excluded', *Citizenship Studies*, 3, 1: 71-102.

Wolf, C. (1998) [orijinal baskı, 1979] "No place on earth", P.A. Herminghouse (der.) *Ingeborg Bachman and Christa Wolf: Selected Prose and Drama* içinde, Continuum, New York.

Deep nation: The national question and Turkish cinema culture

In this article we are concerned with the tendency towards the denial and repression of diversity -what Katherine Verdery regards as the national desire to institute homogeneity or commonality as normative- and with its connection to the fear and inhibition of change in the national community. We are particularly interested in the ways in which the logic of cultural denial and repression affects the community's relation to knowledge. How does the nation know itself? What does it do with and to what it knows? It is in this context that we shall be concerned with Turkish cinema culture - with cinema as a mechanism, we suggest, at the same as knowing and not knowing the nation.

CHP üzerine yeni bir araştırma

*Cemil Koçak**

Hakkı Uyar
TEK PARTİ DÖNEMİ VE CUMHURİYET HALK PARTİSİ
Boyut Kitapları
İstanbul, 1. Basım Kasım 1998
2. Basım Nisan 1999

Hakkı Uyar'ın doktora çalışması, kanımca, son zamanlarda yayımlanan ve ciddiye alınması gereken araştırmalardan bir tanesidir (eğer en başta gelenlerinden biri değilse...). Böylesine kapsamlı ve netâmeli bir konuda doktora tezi yazmayı düşünmesi bile, tek başına, Uyar'ın medenî cesaretini ortaya koyuyor. Yazarı öncelikle bu bakımdan, sonra da asıl, bir akademik çalışmada gösterilmesi gereken ve yazarın fazlasıyla gösterdiğini düşündüğüm ciddiyet, özen ve dikkat için kutlarım. Mete Tunçay'ın da hakkında bir tanıtma yazısı yazdığı ("CHP'nin Tek-Parti Dönemi", *Toplumsal Tarih*, Sayı: 62, Şubat 1999, s. 62-63) Uyar'ın çalışması vesilesiyle, konuya ve teze ilişkin bazı saptamalarımı ve görüşlerimi yazmak istedim. Tezde ortaya konulan görüşlerin ve saptamaların kendileri kadar, bu türden görüş ve saptamaların metodolojik yönden ne ölçüde temellendirilebildiğini de tartışmak istiyorum. Bunu yaparken, yer yer tezin dışına da çıkacağım. Ama bunu bir bütünlüğü yitirmeden yapmak niyetindeyim.

Tez, alışılageldiği gibi, tek-partili dönem üzerine geniş boyutlu bir çalışma değil... Esas itibâriyle, bir yandan CHP'nin tarihi ve gelişmesi üzerinde duruyor, diğer yandan da tek-partili dönemin muhalefeti üzerine eğiliyor ve muhalefeti, parti içi ve dışı muhalefet, yasal ve yasal olmayan muhalefet ve yurt içindeki ve dışındaki muhalefet olarak ele alıyor. Ayrıca, ayrı bir bölümde CHP içindeki "hizipleşmeler"i inceliyor. CHP'nin parti içi mekanizmalarına da ayrı bir bölüm halinde yer ayırıyor. Bu kısa ve kategorik ayrımların tezin gerçekten geniş içeriğini tanıtmış olmasını diliyorum.

Yazar, tek-parti dönemi gibi uzun yılları kapsayan çalışmasında, Atatürk ve İnönü dönemlerini birlikte ele alıyor. Bu, son derece isabetli bir tercih... Çünkü,

(*) Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

genellikle pratik ve zorunlu nedenlerle, dönemlemeler kısa tutuluyor. Oysa, her iki dönemin ortak noktalarını ve farklarını ortaya koymak açısından, bu tercih son derece yerinde olmuş... Ancak, yazarın bu uzun dönemlemeyi tercih edebilmesinin ardında yatan temel neden, Uyar'ın çalışmasında sadece CHP'yi ve muhalefeti odak almasıdır. Eğer yazar dönemin çeşitli alanlarına değinmeyi tercih etseydi, bunu asla başaramazdı. Bu bakımdan Uyar'ın tezi, çerçevesi belirgin olarak düzgün tutulmuş, sarkmalara uğramamış, derli-toplu ve disiplinli bir çalışma olarak kendisini hemen belli ediyor. Yazar, tezini ve sadece tezini çalışma yüksek disiplinini göstermiş, ayrıca kurgusunu da başarı ile gerçekleştirmiştir.

Uyar, kitabının Önsöz'ünde, CHP'nin bu dönemde "başat parti" olma özelliğini koruduğunu ve çağdaşı diğer tek-partilerden de "büyük ölçüde" ayrıldığını belirtiyor. Ardından da dönemin iki önemli özelliğinin "ulus-devlet inşâsı" ve "modernleşme" süreci olduğunu vurguluyor (s. 9-10). Tezin giriş kısmı, siyasal bilim literatüründe siyasal partiler içinde tek-parti kavramının açıklığa kavuşturulması yönünde harcanan çabalara ayrılmış durumda... Bu konudaki "kuramsal sorunlar" ön plana çıkarılıyor ve çok kısa olarak da kategorik ayrımlara yer veriliyor. Hemen ardından 1920'ler ve 1930'larda Batı Avrupa'da, Orta ve Doğu Avrupa'da, Güney-batı Avrupa'da ve Balkanlar'da görülen tek-partili rejim ve diktatörlüklere dikkat çekiliyor.

Bu türden bir giriş, Türk tek-parti tecrübesinin şimdiye kadar (eğer hiç değilse) hemen hemen hiç yapılmamış karşılaştırmalı bir yöntemle inceleneceğine ilişkin bir umut doğuruyorsa da, ilerleyen sayfalarda, bu çok güç ve muhtemelen tamamen ayrı bir çalışma gerektiren yöntemin bir daha ele alınmadığını görüyoruz. Bu durum yazarın bir eksikliği sayılmamalıdır. Sadece bu yönde "kuramsal" çalışmaların ampirik yöntemlerle içinin doldurulması ya da temellendirilmesi sürecinde, kısacası olgusal malzeme toplama ve olguları karşılaştırmalı olarak analiz etme sürecinde, hâlâ çok eksik olduğumuzun bilincinde olunması gerekiyor.

Bu konu, son zamanlarda yayımlanan ve maalesef dikkatlerden kaçan bir başka doktora tezinden söz etmek için de sanırım iyi bir vesile oldu. Dilek Barlas'ın *Etatism and Diplomacy in Turkey (Economic and Foreign Policy Strategies in an Uncertain World 1919-1939)* (Brill, Leiden, New York, Köln, 1998) adlı çalışması, karşılaştırmalı analizler ve sonuçlar bakımından önemle üzerinde durmayı gerektiriyor. Barlas'ın tezinin en başarılı ve dikkate alınması gereken kısmı, sanırım, Türk devletçiliği ile aynı dönemde Doğu Avrupa'da (Macaristan ile Polonya), Balkanlar'da (Romanya, Yugoslavya, Bulgaristan ve Yunanistan) ve hattâ Ortadoğu'da (İran) uygulanan devletçilik ve dış ticaret politikaları arasındaki paralelliğin vurgulandığı ilk bölümdür (s. 6-41). Dünya iktisadî buhranının ortak paydayı oluşturduğu bir ekonomik alt yapıda, farklı siyasî yörüngelerde bulunan ülkelerin benzer ve ortak bir ekonomik politika çizgisinde birleşmeleri çok açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Barlas'ın çalışması, bu ortak noktayı vurguladığı için başarılıdır.

Uyar'ın çalışmasından ortaya çıkan ana fikirlerden biri de, Türk tek-parti tecrübesinin, farklı siyasî yörüngeleri olan bu benzer ülkelerin yönetimlerinden ve rejimlerinden farklı olduğudur. Yazar, henüz tezinin başında, *"Oluşturulan tek-parti yönetimi (1925-1945), 20 yıllık iktidârı boyunca 'vesâyetçi' bir özellik taşıyarak ve topyekûn bir modernleşmenin sonucu olarak, çok partili yaşama ulaşmayı sağladığı gibi, çok partili yaşama geçişin, demokrasinin bilinçli bir şekilde alt yapısını hazırlamaya da girişmiştir. Bu bağlamda Türkiye'deki otoriter tek-parti yönetimi, kendisiyle gelişmişlik düzeyi açısından (siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel) benzer özellikler taşıyan Doğu Avrupa ve Balkan devletlerindeki otoriter ve totaliter yönetimlerden ayrılmaktadır."* (s. 47) diyerek, ana tezini ortaya koyuyor.

Tezin kendisine olan itirazımı bir an için unutsam da, tezin bu aşamada ortaya konulması beni doğrusu rahatsız etti. Kanımca, tezin daha birinci bölümünde, hiçbir olgusal temel gösterilmeden, yazarın acele ederek, ana görüşünü ortaya koyması, metodolojik açıdan da önemli bir yanlıştır. Bence bu yorum ya da değerlendirme, tezin sonunda ortaya konulmalı ve çalışmanın omurgası da, bu tezin ayrıntılı olarak temellendirilmesine ayrılmalıydı.

Ardından gelen ikinci bölüm, İkinci Meşrûtiyet döneminden Cumhuriyete kadar geçen sürede oluşan siyasal partilerimize ilişkin ve (isabet!) son derece kısa tutulmuş... Bu bölümün de girişe dâhil olduğunu kabul edebiliriz. Bu bölümde yazarın bir dipnotu beni rahatsız etti (s. 65/dn. 13). Söz konusu dipnotta, Uyar, Karabekir'in anılarının yayımlanmasına izin verilmemesini ve daha matbaada iken toplattırılmasını şöyle değerlendiriyor: *"Bu toplatmanın temel nedeni, CHF'nın tek-parti olarak ülke yönetimini elinde bulundurmasının kendince 'meşrû' nedenlerinden kaynaklanmaktadır."* Yazar, kitabında, bu cümlede de belirtilen söz konusu nedenleri birkaç yerde ayrı ayrı yineliyor. Ancak, tezinin başka yerlerinde de yaptığı ve ileride zaman zaman göstereceğim gibi, burada da, kurulan meşrûluk çizgisinin neresinde bulunduğunu açıklamaktan kaçınıyor. Uyar, 1924 Anayasası'nın ne ölçüde var olduğunu hiç sorgulamıyor ve olayı "meşrû"luk temelinde ortada bırakıyor. Tek-partili rejimin Anayasalı bir yönetim olup olmadığı sorusu ise, okuyucunun merâkına kalmış oluyor.

Kanımca bu noktada bir metodoloji sorunu ile karşı karşıyayız: Geçmişimizi "anlama" çabası ile bu sürecin hemen ardından gelmesi genellikle kaçınılmaz olan "meşrûlaştırma" ve "haklı gösterme" kategorileri arasında pek de öyle sıradağlar olduğunu söyleyemeyiz. Hattâ bu çizginin çok ince ve neredeyse görünmez bir çizgi olduğu açıktır. Geçmişimizi yazarken, her adımda ve her satırda, bu görünmez çizginin hangi tarafında olduğumuzu büyük bir dikkatle izlemeliyiz. Sanırım bu, metodolojik sorunlardan bir tanesi ve başta gelenlerinden birisidir. Geçmişte olanları anlayabiliriz, ama aynı zamanda onları haklı ve meşrû görmeye de biliriz... Uyar, başta söylediği gibi, ulus-devlet inşâsı ve modernleşme projesinin bütün bunları haklı kıldırdığını düşünüyor. Yani, amaçlar araçları

meşrû kılıyor. Bu tez hayli tartışılır, çünkü sadece Türk tecrübesini değil, benzer pek çok örneği de meşrûlaştıracak bir temel çıkış noktasıdır.

Üçüncü bölüm, CHP'nin tarihçesine kısa bir bakış niteliğinde ve bu kısımda, CHP'nin "vesâyetçi" bir parti olduğu ve "modernleştirici bir 'rehberlik' kurmak" istediği, bu bakımdan İttihat ve Terakki ile benzerlikleri olduğuna değiniliyor. "CHP de, İttihat ve Terakki gibi merkeziyetçi ve otoriterdir." (s. 77). CHP'nin "homojen" bir parti olamadığı, "ideolojik ve siyasal olarak 'çok renkli' bir kimlik" taşıdığı ve çok farklı ve birbirine tamamen zıd görüşleri benimseyen kişileri bünyesinde taşıdığı belirtiliyor. Bu da parti içindeki çatışma ve "hizipleşmeler"e yol açıyor. Milletvekilleri de, her ne kadar tek bir merkezden atanıyorlarsa da, aslında farklı görüşleri temsil ediyorlardı. (s. 80-81). Bu konuya aşağıda yeniden değineceğim.

Ancak, CHP Meclis Grubu toplantılarının, Meclis Genel Kurulu'na oranla, "daha hareketli, daha canlı, daha tartışmalı ve belki de göreceli olarak daha 'demokratik' geçmekte" olduğuna değinen yazara, burada asıl vurgulanması gereken sözcüğün "göreceli" olduğunu hatırlatmak isterim. Çünkü, TBMM Genel Kurul toplantıları, bu dönemde bir onay makâmı olmaktan ileri gidemediğinden ve CHP Meclis Grubu toplantıları da gizli olabildiğinden, daha kıpırtılı idi. Ama bunu abartmamak gerekir. Yazarın CHP Meclis Grubu Zabıtları'nın ortaya çıkmasına kadar bu konuda kesin bir değerlendirme yapmama çabası da, akademik açıdan yüksek bir düzeyi tutturduğunu gösteriyor.

Üçüncü bölümde dikkatimi çeken bir başka nokta, DP'nin, Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu görüşmeleri sırasında ve sonrasında, "büyük arazi sahipleri" ile "büyük burjuvazi"nin birleşmesi sonucunda oluştuğu yönündeki tezdir. Bu bir hayli klasikleşmiş ve sınıfsal bir bakış açısını gündeme getiren tezin temelinde bir zayıflık yatıyor. Çünkü, tek-parti iktidarı boyunca, büyük toprak sahiplerini, ticaret burjuvazisini, sanayi burjuvazisini (?), taşra eşraf ve mütegallibesini vb. hâkim sınıfları içinde barındırabilen ve bu yapısına karşın, "ulus-devlet inşâsı"nı ve "modernleşme" sürecini başarabilen "ilerici ve halkçı" CHP'ye karşılık, aynı sınıfların temsilcisi DP niçin hâkim sınıfların partisi konumuna yükseliyor? Aynı kişiler ve sınıflar CHP'yi "ilerici ve solcu" yaparken, niçin DP'yi karşıtı yapıyorlar? CHP, DP'yi kuracak olan "toprak ağaları"nı, "ticaret burjuvazisi"ni bağrında taşırken "ilerici" olmayı başarabiliyor, ama bu gruplar CHP'den ayrılınca ve DP'yi kurunca birdenbire nasıl "gerici" haline gelebiliyorlar? Dahası, bütün bu grupların asker-sivil aydınlarla ve bürokratlarla denetim altına alındığı/alınabildiği varsayımı eğer doğruysa, DP'nin de aynı grupları bağrında taşımadığı nereden bellidir? Bu sorular, yanıtlanması gereken sorular olarak kanımca hâlâ ortada duruyorlar. Aynı sınıflara dayalı partilere verilen sıfatlar, sadece isimlerine göre değişiyor!

Aynı bölümde yer alan ve 14 Mayıs 1950 seçimlerine ilişkin kısa bir tespit hayli önemlidir. Yine klasikleşmiş görüş, 14 Mayıs'ı DP'nin inanılması güç bir

zaferi olarak görür. Diğer yandan, aslında CHP'nin gerçekte inanılması ve açıklanması güç oy oranını ve sayısını görmezlikten gelir. Uyar, bu geleneksel dikkatsizliği aşıyor ve kitabının birden çok yerinde CHP'nin aldığı oy oranına ve rakamına dikkat çekiyor. Gerçekten de, kanımca, 1950 seçiminde üzerinde durulması gereken asıl soru, DP'nin seçimi nasıl kazandığı değil de, CHP'nin nasıl olup da, DP'nin hemen ardından seçim yarışını sadece ve adeta bir boy farkıyla yitirmiş olabilmesidir. Arada yaklaşık olarak yalnızca bir milyon oydan biraz daha fazla bir fark vardı ve seçmenlerin sadece 500.000'i eğer tercihini değiştirmiş olsaydı, CHP bu seçimi de kazanabilirdi! O halde, CHP'nin, tek-partili yönetiminin ardından, serbest bir seçimde toplumdan bu kadar çok oy alabilmesinin temelinde ne yatıyordu sorusu, kanımca, bırakınız yanıtlanmayı, daha hiç sorulmamış bir soru olarak ortada durmaktadır. Uyar, soruya çok yaklaşmış, ama saptamasını derinleştirmemiş... Zaten bu dönem onun asıl yoğunlaştığı tarihlere denk gelmediğinden, bunu hoşgörmeliyiz.

Tezin dördüncü bölümü, dönemin muhalefetine ayrılmış durumda ve sanırım kitabın önemli belkemiğini oluşturuyor. Bu bölüm son derece kategorik bir intizam içinde kitapta yerini almış... Rejime muhalif olan kişiler, dosya halinde ve adeta bir kartoteks disiplini içinde aktarılıyor. Kitabın en güçlü bölümlerinden bir tanesi olduğuna kuşku yok...

Dördüncü bölümde yer alan ve Müstakil Grup ile ilgili saptama ve değerlendirmelerin de abartılı olduğu görüşündeyim. Müstakil Grubu ciddiye alma imkânı hiç yoktur. Hiç kimse onu ciddiye almamıştır. Hattâ kendisi de! Uyar, Cemal Kutay'ın bir yazısına dayanarak, Müstakil Grubun ileride doğacak demokratik gelişmelerde önemli bir çekirdek oluşturduğu yolundaki yoruma katılıyor. Müstakil Grup üyelerinden kaçının Recep Peker Hükümeti'ne İnönü'nün destek ve katkısı ile karşı çıkabilecek gücü bulan 35'lerin arasında bulunduğunu saptamak, çok da anlamlı bir oranlama sayılamaz.

Buna karşılık, kanımca hep gözardı edilen ve hiç sözü edilmeyen nokta bir başka yerdedir. O da, eğer Müstakil Grubun gerçekten de bir misyonu olsaydı, bu takdirde, 1945/1946 dönemecinde, Müstakil Grubun bizzat ya da en azından üyelerinin bir muhalefet partisine dönüşmesinin ya da katılmasının gerekeceğidir. Böyle bir şey olmadığı gibi, bu fikir, ne o zaman, ne de şimdi hiçkimsenin aklına gelmemiştir. Nermin Abadan-Unat'ın Müstakil Grup ile ilgili anekdotunu ilk okuduğumda da, Mısır'ın niçin demokrasiye geçemediğini anlamış ve bu zihniyetle de geçebileceğinden kuşku duymuştum! (s. 124-135 ve 165).

Müstakil mebusluklar için de aynı görüşteyim. Uyar'ın adını verdiği Sırrı Bellioğlu'nun durumu tek başına epey açıklayıcıdır. Ayrıca, yazar, Hasan Rıza Soyak'ın anılarına dayanarak, Atatürk'ün 1935 yılında, İnönü ve Peker'in ısrarları karşısında, Bellioğlu'nu yeniden mebus seçtirememesine dikkat çekiyor ki, kanımca, bu tutarsız bir yaklaşımdır. Aslında, bu vesile ile, eleştirel kaynak kullanımına ilişkin bir örnek vermek istiyorum. Soyak, olayı bu şekilde anlatıyor. An-

cak, Uyar gibi kaynaklarını gayet düzenli ve tutarlı kullanmaya çalışan bir araştırıcının, bu konuda daha duyarlı olması beklenirdi. O Atatürk ki, bu tarihten sadece bir yıl sonra Peker'i ve aradan iki yıl geçtikten sonra da İnönü'yü görevden alabilecek kadar güçlüdür, nasıl oluyor da, bu tarihte bir mebusu seçtirmekten âciz bir konumda kalabilir sorusuna tutarlı bir yanıt verilmeye çalışılmalıydı. Diğer yandan, yine bu tarihlerde Peker'in hazırladığı ve İnönü'nün de onayladığı ileri sürülen ve CHP'nin yönetimine ilişkin ünlü projenin yine Atatürk'ün vetosu ile karşılaştığı da hatırlanacak olursa, bu türden bir ısrarın başarı şansının hiç olamayacağı açıktır. Bu durumda Soyak'ın Atatürk'ü mâzur gösterme yöntemine iltifat etmemek yerinde olurdu (s. 162-163).

Tezin altıncı bölümü, CHP'de parti içi mekanizmaların tartışıldığı kısımdır ve son derece başarılı bir tasvire sahiptir.

Son bölüm ise, 1950 yılına kadar parti içi hizipleşmelerin analizine ayrılmıştır. Tek-parti rejiminde parti içi "hizipleşmeler"den ziyâde, parti içi çekişme, çatışma ve anlaşmazlıklardan söz etmek bence daha uygun olurdu. Çünkü, "hizip" denildiğinde, son derece katı, kendini bu hâli ile deklare eden (ya da etmekte bir sakınca görmeyen), belirli isimlerin uzun süreler için bir araya gelebildiği, siyasî ya da ekonomik alanda karşı gruplardan daha farklı görüşlere sahip bir grup manzarası ifade edilmektedir ki, tek-parti döneminde bu türden bir ayrım yapmak ne kadar mümkündür, bence hâlâ tartışılabilir. Uyar'ın zikrettiği örnekler, Lozan, tek-parti dönemi (yani 1925) öncesine rastlar, tıpkı 1924 Anayasa tartışmalarının ve TpCF'nın kuruluşu gibi... Tek-parti rejimine denk düşen Ahmet Ağaoğlu'nun raporu tek başına bir "hizip" olarak değerlendirilemez. Ayrıca, tek başına bir fikir adamı olan Ağaoğlu ve başına gelenler, kanımca "hizip" için iyi bir örnek de teşkil etmez. Kezâ Yüce Divân örnekleri de buna dahildir. İş Bankası ile İnönü arasındaki mücadele zikre değerdir. Buna karşılık, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun ve Mahmut Esat Bozkurt'un tepkileri, yine bireysel plandadır. Hele ilkinin başına gelenler de biliniyor. SCF örneği bir yana bırakılacak olursa, çünkü parti içi bir hizipleşme değildir, Türk Ocakları'nın varlığı ve Hamdullah Suphi Tanrıöver'in tutumu vurgulanabilir. Fakat, âkıbetleri diğerlerinden daha farklı olmayacaktır. Tıpkı Masonlar gibi... Atatürk-İnönü çekişmesine "hizipleşme" gözü ile bakmak ne derece doğrudur bilemiyorum. Hasan Âli Yücel-Reşat Şemsettin Sirer çatışması da, tek-parti rejiminin sonrasına denk geliyor. Tıpkı Recep Peker'in Başbakanlığına direnen 35'ler grubu gibi... Kezâ Suat Hayri Ürgüplü'nün Yüce Divân tecrübesinin aynı döneme rast gelmesi söz konusudur. Bu ayrışma, tek-parti döneminde "hizipleşme" öyküsüne uzun yer ayrılamayacağını ortaya koymak bakımından bana önemli geliyor.

Uyar'ın yazdıkları, kendi tezi olan ve CHP içinde tek-partili rejimde "hizipler"e karşı hoşgörü gösterildiği ve farklı görüşlerin bir arada yaşayabildiği ve var olabildiği yolundaki temel savını, kanımca çürütüyor. Muhittin Birgen hakkında kendi verdiği örneğe (s. 366/dn. 114) katkıda bulunmak isterim. Yine kitapta adı

geçen milletvekilerinden Sıtkı Bellioğlu'nun başına gelenler ve Millî Şef döneminde de âkıbeti (benim *Türkiye'de Millî Şef Dönemi 1938-1945* [*TMŞD*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996], Cilt: 2, s. 484) dikkate alınmalıdır. Yine aynı şekilde Kâzım Nâmi Duru'nun başına gelenler de buna eklenebilir (*TMŞD*, Cilt: 2, s. 293 ve 444). Yazarın "hizip" olarak tanımladığı grupların iktidara geldikleri zaman ilk yaptıklarının, "hizip" olduklarını deklare etmiş sayılan diğer grupları ve kişileri siyasî arenadan tasfiyeye girişmeleri, bu bakımdan yeteri kadar anlamlıdır.

Burada vurgulamaya çalıştığım husus, tek-partili rejimde CHP içinde yer alabilmenin ve barınabilmenin yegâne koşulunun, yönetimin o sıradaki resmî görüşüne, çünkü bu da zaman zaman değişiyordu, itaat etmekten geçmekte olduğudur. Dikkate alınması gereken nokta, itaat ederek ve gerçek görüşlerini saklı tutarak var olabilmeyi başarabilmek ile görüşlerini açıkça deklare ederek ve azınlıkta kaldığı zaman da görüşlerini saklı tutarak ayakta kalabilmek arasındaki farktır ve sanırım, bu farklılık göz önünde tutuldukça, Uyar'ın yazdıkları herhangi bir temelden yoksun kalmaya devam edecektir. (Diğer yandan, bu alanda karşılaştırmalı bir yöntem de uygulanabilirdi: Kanımca, Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi içindeki hizipleşmeler -Bolşevik ve Menşevik ve ardından Stalin ile Troçki arasındaki siyasî mücâdele- göz önüne alınırsa, parti içi gerçek bir hizbin ne olduğu tam olarak daha iyi anlaşılabilirdi).

Üzerinde yeterince düşünülmemiş bir başka nokta olarak da, Atatürk'ün 1931 yılında yapılan milletvekili genel seçimi öncesinde, İkinci Ordu Müfettişi Birinci Ferik (Orgeneral) Fahrettin Altay'a ilettiği mesajı zikretmek istiyorum (s. 263-265). Bu telgrafta geçen "irâde buyurdular" üslûbunun neleri çağrıştırdığı üzerinde hiç durulmamış... Oysa, bir dönemi anlamak için üslûbunu da anlamak gerekir.

Dikkatimi çeken bir başka husus da, tezin başlığı ("Tek Parti Dönemi") ile içeriği arasındaki bir temassızlık oldu. Uyar, tezini gerçekte tek-parti dönemi (1925-1945) ile sınırlamamış ve Hıfzı Veldet Vedidedeoğlu'nun deyimi ile "Millî Şefli Çok-Parti Rejimi" i (1945-1950) de tezine eklemiş... Kitabın beşinci bölümü, 1945-1950 döneminde muhalefete ilişkindir ve kanımca, kısa tutulmuş da olsa, kitabın başlığı ile örtüşmemektedir. Bu kısım, kitabın başlığı ile uyum içinde olmak üzere, dışarıda bırakılmalıydı.

Uyar'ın kitabının değişik yerlerinde yinelediği bir konu da, CHP'nin tek-parti yönetiminin ne ölçüde kalıcı ya da geçici olduğuna ilişkin değerlendirmeler üzerine yaptığı değerlendirmelerdir. Uyar'a göre, bu soruya verilmesi gereken yanıt, geçici ve demokrasiyi hedeflemiş olduğu yolundadır. Üçüncü bölümün son sayfalarında, Tarık Zafer Tunaya'ya atıfta bulunmak sûretiyle, tek-parti yönetiminin ve rejiminin "hukukî" değil fakat "fiilî" olduğunu savunan yazarın, daha Atatürk'ün sağlığında, 1938 yılının Haziran ayında kabul edilen Cemiyetler Kânunu ile, siyasal cemiyetlerin (yani: siyasî partilerin) kurulabilmesinin izne bağlandığını hatırlaması gerekirdi. Sadece mevzuat açısından dahi, en azın-

dan 1938 yılına kadar fiilî olan durumun, bu tarihten sonra hukukî olduğunu belirtmek gerekir (s. 88-89 ve 90/dn. 6). Hattâ, 1945 yılının Temmuz ayında MKP, kurulmak için İstanbul Vilâyeti'ne dilekçe verdiğinde, kuruluş dilekçesi önce bazı eksiklikler gerekçe gösterilerek iade edilecek, eksikliklerin tamamlanmasından sonra ise, kuruluş izni ancak birkaç hafta sonra verilecektir. Ve asla unutulmasın ki, DP de izinle kurulmuştur! (Dönemin "muvâzaa" söylentileri için sağlam bir zemin...)

Yazarın bir başka önemli tespiti de, İnönü'nün (benim "barış politikası" adını verdiğim dönemde) Cumhurbaşkanı olduktan hemen sonra Faik Ahmet Barutçu'yu da, aynı politikanın içinde değerlendirmesidir. Yazar, Millî Mücâdele dönemindeki ünlü Trabzon Müdâfaai Hukuk Cemiyeti ile Ankara arasındaki gergin ilişkileri de hatırlatarak, konunun bütünselliğini gözler önüne seriyor. Uyar, ilk kez, bu dönemde Barutçu'nun da CHP içinde eritildiğini saptamış oluyor (s. 85 ve 91/dn.9). Barutçu, Millî Şef döneminin önde gelen yöneticilerinden ve İnönü'nün yakınlarından olacaktır. Ben ise, *TMŞD*'de bunu nasıl atladığımı düşünerek, kendi kendime de biraz kızarak, Uyar'ın bu dikkatli saptamasını özellikle not ettim!

Bu arada, Uyar'ın benim *TMŞD*'de yaptığım yanlışları gündeme getirmesi karşısında kendisine kişisel bir teşekkür borçlu olduğumu biliyorum. Başar Başarır'ın tespit ettiği yanlışlardan sonra, Uyar'ın dikkatli ve özenli çalışmasının sonucunda ortaya çıkan bu yanlışları, kitabımın gelecek baskısında düzeltmeye çalışacağım. Uyar'ın tespit ettiği ilk yanlışım, CHP'nin 1939 Kurultayında söz alan Mecdi Sayman'ı milletvekili olarak göstermem (*TMŞD*, s. 230). Doğru, fakat kitabımın yeni baskısında bu yanlışımı düzeltmiş olmak bir bakıma teselli verici (*TMŞD*, Cilt: 2, s. 75). Aynı Kurultayda A. Nâci Demirağ'ın söz istediğine ve isteğinin reddine ve Mecdi Sayman'ın önergesini de Demirağ'a mâl etmeme ilişkin yanlışlarımı ise, gelecek baskıda düzeltmek üzere not ettim. Daha da ayrıntıda bir sayfa atıfını ve Yılancıoğlu'nun konuşma sırasını da düzelteceğim (*TMŞD*, s. 231 ve *TMŞD*, Cilt: 2, 77-78). Diğer yandan, Uyar'ın yanlış olarak vasıflandırdığı bir başka nokta, bana biraz kuşkulu göründü. Aynı Kurultayda, Müstakil Grubun seçilmesi sürecinde, Kurultay Başkanının "müttefikan" dememesine dikkat çeken Uyar, bunun temelinde, Müstakil Grup üyelerinin seçiminde red oyu da kullanılmış olduğunu ileri sürüyor. Eğer bunu sadece bir ihtimal olarak bile söz konusu etseydi, yine de kuşku duymaya devam ederdim. Lâkin "olmalıdır" deyince, konu, benim için kuşkulanmaktan da öteye taşındı. CHP'nin 1939 Kurultayı'nda, bana sorarsanız eğer, Başkan "müttefikan" demese bile, hiçbir Kurultay üyesi, herhangi bir öneriye ya da önergeye red oyu verecek durumda değildi. Siyasî iklim, bu türden bir gelişmeye tamamen kapalıydı. Bunun böyle olduğunu elbette kanıtlayamam. Elimizde bunu kanıtlayabilecek bir görgü tanığı olduğunu da sanmıyorum. Ama Uyar da, sadece Başkanın sözlerine atıfta bulunarak, iddiasını kanıtlayamaz.

Aslında buradan hareketle çok önemli bir metodolojik soruna varmaya çalışıyorum. Görülüyor ki, iki araştırmacı, benzerden de öteye, aynı olguya ya da malzemeye ya da kaynağa dayanarak, birbirinden tamamen farklı sonuçlara varabiliyorlar. Bu da tarihin yorumuna ve değerlendirmesine ilişkin somut ve pratik, ama aynı zamanda son derece anlamlı bir örnek gibi geliyor bana... Farkın nedeni, benim Millî Şeflik rejiminde bir tek-parti kurultayında mevcut siyasî iklimde red oyu kullanılamayacağına ilişkin yaklaşımıma karşılık, Uyar'ın, kanımca, siyasî iklim arka planını pek göz önüne almaksızın, bir kelimeye ("ibâre"ye) takılarak değerlendirme yapmasıdır. Son yanlışım da, 1943 yılı milletvekili genel seçimine ilişkin bilgi verirken, il ve milletvekili sayılarında yaptığım yanlışlar (Cilt: 2, s. 290-292) ki, bunları da düzeltmek üzere not ettim.

Hakkı Uyar, kitabının Sonuç kısmında, başlardaki tutumunu devam ettiriyor ve tartışmalarda taraf olmak istemiyormuş gibi davranıyor. Ancak bunu başaramıyor. Bence kitabın metodolojik yönden asıl zaafı tam da bu noktada başlıyor. Uyar, "tek-parti döneminde demokrasi var mıydı, yok muydu, parti içi demokrasi işliyor muydu, yoksa işlemiyor muydu, tek-parti yönetimi demokrasiyi nihâî amaç olarak hedefliyor muydu, hedeflemiyor muydu" gibi temel sorulara yanıt vermenin zor olduğunu söylerken, bunun gerekçesini öncelikle "tek-parti yönetimlerinin tasnifi konusunda siyâset bilimcilerinin hemfikir olmamaları"na ve Türk tecrübesinin "teorik ya da ideolojik açıdan herhangi bir şablona" uygun olmayışına bağlıyor ki, bence haksızlık ediyor ve soruların yanıtını ertelemeye çalışıyor. Oysa buna gerek yok...

Siyasal bilimcilerin tek-parti üzerine söyleyecekleri ne olursa olsun, bizim kendi tecrübemiz üzerine söyleyeceklerimizi ertelememize gerek görmüyorum. İkincisi, Türk tecrübesinin, "biz bize benzeriz" türünden bir gerekçe ile, tek, biricik, eşi benzeri görülmeyen ve bir daha tekrarı da söz konusu olmamış ve olmayacak bir örnek olarak sunulmasını ihtiyatla karşılamaya devam ediyorum. Başta da dediğim gibi, ileride karşılaştırmalı yapılacak tarih ve siyasal bilim araştırmaları sonucunda, farklılıklar yanında benzerlikler ortaya çıktıkça, bu konuda da dünyadan farklı olmadığımızın görüleceği kanısındayım.

Yazarın bu alandaki değerlendirmelerin farklı ve çelişmeli olduğunu yazarken söyledikleri ne kadar doğru bir saptama ise, "bu görüşlerden herhangi birinin doğruluğu üzerine çeşitli belgeler ve olgular ortaya koymak mümkündür" şeklinde yazması, bir akademisyen açısından en azından tartışmalı bir noktadır. Bizzat Uyar'ın yazdıklarını da okuduktan sonra, bu sorulara olumlu yanıt verebilecek belge ve olguların neler olabileceğini hâlâ anlamış değilim. Dahası, bence Uyar'ın yazdıklarından ortaya çıkan sonuç da, bu sorulara olumsuz yanıt vermeyi gerektiriyor. Uyar'ın hâlâ neden tereddüt ettiğini doğrusu anlayamadım. Yazar kitabının herhangi bir yerinde bu sorulara olumlu yanıt verdirebilecek ne tür belgeler ve olgular sunmuştur sorusu yanıtlanması güç sorulardan biridir. Burada vurgulamak istediğim bir başka husus da, "belge ve olgu" deyi-

minden, doğrudan doğruya yapılan ve edilen işleri kasdettiğimdir. Yoksa, aradan yıllar geçtikten sonra yazılan anılar ya da dönemin resmî söylev ve demeçlerini kasdetmiyorum. Söylenenlerden yola çıkan bir değerlendirmeyi de ciddiye almanın doğru olmadığı kanısındayım. Sonuçta, bir dönem ya da kişi hakkında değerlendirmede bulunurken, o dönemin ya da kişinin kendisi hakkında söylediklerini değil de, yaptıklarını esas almanın temel bir metod olduğu görüşündeyim. Aksi halde, bilimsel ve akademik bir çalışma yapmış olamayız! Yazarın tezinin metodolojik yönden asıl zaafı, belge ve olgularla temellendirilmemiş sonuçlara, yargılara, değerlendirmelere ve yorumlara varmasıdır. Daha doğrusu, yazarın kendi sunduğu belgelere ve olgulara rağmen, aksi sonuçlara, yargılara, değerlendirmelere ve yorumlara yer vermesidir.

Tartışılması gereken bir başka husus da, Uyar gibi, demokrasiyi amaçladığını düşündüğümüz bir tek-parti yönetiminin bunu başarıp başaramadığı konusudur. Yazar, kitabının son cümlelerinde bu başarısızlığı itiraf ediyor gibidir. Zaten aklı başında hiç kimsenin bu sürecin başarı ile tamamlandığını söyleyebileceğini de sanmıyorum. Ama dramatik soru da zaten tam bu noktada sorulmalıdır. Tezinin başında ve haklı olarak sözü edilen ülke tek-parti yönetimlerinin tamâmının bu sorulara olumsuz yanıt verdiklerini belirten Uyar, nasıl olup da, en azından İspanya ve Portekiz'in 1970'lerde demokrasiye sorunsuz ve kesintisiz bir şekilde geçebildiklerini hiç düşündü mü bilemiyorum. Ama tam yirmi yıl demokrasiye geçme hazırlığı yaptığı ileri sürülen tek-partili Türk tecrübesinin, bunu yapmaktan sakınan ve aksini gerçekleştiren diğer tek-partili yönetimlerin aksine, başarılı olamamasının nedenleri üzerinde hiç durulmuyor. Yani, "kalıcı tek-parti yönetimleri", İspanya ve Portekiz örneğinde, başarılı demokrasiye geçme örnekleri olarak karşımızda yer alırken, "geçici tek-parti yönetimi" (Türk örneği) başarısızlık simgesi olarak tarihteki yerini almış oluyor! İlk itirazım, Türk tecrübesi için bütün bu sorulara olumlu yanıt vermek, ikinci itirazım, olumlu yanıt verenlerin yukarıda belirttiğim sorulara ve yanıtlara hiç göz atmamalarıdır! Bu kaçış psikolojisine de bir anlam veremiyorum. Bunun nedeni, bütün tek-parti dönemine ve rejimine meşrûluk veren temel noktanın burada saklı olmasıdır. Tek-partili yönetim, ulus-devlet inşâsı ve modernleşme süreci, bu sürecin sonunda ortaya çıkan, daha doğrusu çıkması beklenen sonuçlarına bakılarak meşrûlaştırılıyor. Ancak, bu yöntemle kurulan neden-sonuç, yani meşrûlaştırma ilişkisi doğru değil... Çünkü, ancak sonuçları yönünden başarısından kuşku duyulmayan siyasî süreçler meşrûlaştırılabilir. Diğer yandan, sonuçları başarısız kılınmış siyasî süreçlerin, amaçlarına bakılarak meşrûlaştırılmak istenmesi, kanımca beyhûde, yanlış bir çaba olmaktan ileri geçemez. Gerçekten de, "otoriter bir ortamda, demokratik olmayan yöntemlerle gerçekleştirilen modernleşme sürecinin tamamlanması, demokrasinin de yerleşmesini ve kökleşmesini sağlayacak" mıdır? Doğrusu hiç emin değilim. Çünkü, buradaki tuzak, "modernleşme sürecinin tamamlanması"nın koşullarının hiç sözünün edilme-

mesidir. Devamlı koşmak, ama hedefe hiç varamamak söz konusudur. Çünkü, hedefin nerede olduğu konusunda hiçbir bilgimiz ve fikrimiz yok; bu bize söylenmeyen bir "millî sır"dır!

Üzerinde düşünülmesi gereken bir başka varsayım da, modernleşmenin zorunlu olarak demokratik bir yönetimi doğuracağı yönündeki beklentidir. Uyar'ın bu türden bir varsayımı olduğu çok açık, her ne kadar açıkça sözünü etmese de, bütün meşrûlaştırma çabalarını, bu varsayım üzerine binâ etmiş durumda... Yazarın demokrasinin alt-yapısı olarak sunduğu bütün gelişmelere karşın diktatörlüğe sapma eğilimi gösteren ülkeler olduğu gibi (Almanya ve İtalya), yeterli alt-yapıdan yoksun ülkelerde de zaman zaman demokratik süreçlere rastgelinmesi (örneğin bizim Birinci Meclis dönemi), sorunun çok boyutlu olduğunu gösteriyor. (Uyar'ın kaynakları arasında göremediğim için ilave etmek istedim: Levent Köker'in *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* adlı tezi -İletişim Yayınları, İstanbul, 1990- bu alanda ciddiye alınması gereken bir metindir. Tabiî başka kaynaklar da eklenebilir.) Ayrıca, demokrasinin altyapısını oluşturan temel kategorilerin hangi rakamlara vardığında, beklenen mutlu sonun gerçekleşmiş olacağını da belirtmek gerekir. Çünkü, bizim ülkemizde bu rakamlar her zaman yükselmişse de, demokratik gelişme süreçleri bu rakamlara pek de aldırış etmemiştir! Belki de rakamlarla demokrasi arasında kurulan bu zorunlu ve bire bir ilişkiyi daha geniş boyutlar içinde ele almak, siyasî süreçleri ve tarihimizi anlamak bakımından yararlı olacaktır. Yararlı olmalı, çünkü ben şahsen, topluma kendisini geçici olarak ilan eden, parti içinde demokrasiyi gerçekleştiren ve demokrasiyi gerçekleştirmeyi (her ne kadar deklare etmese de) içinde "millî bir sır" olarak saklayan bir tek-partili Türk tecrübesinin başına gelen başarısızlığın temellerinin tam da bu noktalarda aranmasının yararlı olacağını düşünüyorum. Aksi halde, bugünü de anlamamıza imkân olmadığı kanısındayım. Ayrıca, devrim önderlerinin "millî sır" yaklaşımına da dikkat etmek gerekir. Atatürk'ün "millî sır"rı Cumhuriyet ilân etmek iken (ama buna demokrasiyi kurmak da eklenmelidir), İnönü'de "millî sır" sadece demokrasiye geçmek olarak tanımlanabilir. Yönetici elit dahi bu "sır"lardan bîhaberdir. Zaten öyle olması gerekir, çünkü "sır"rın tabiatı budur.

Diğer taraftan DP, 1950'li yılların sonunda daha otoriter bir yönetim kurma çabasına girdiğinde, acaba aynı rakamlar ve temeller kullanılarak, aslında DP'nin de bu siyasî yönetim şeklini meşrûlaştırmak mümkün olabilir mi, diye düşünüyorum. Galiba şimdiye kadar aynı metodu DP'nin meşrûluk çabası için kullanan pek olmadı. Bu da garip... Çünkü, neden-sonuç ilişkisi içinde kurulan meşrûluk çabaları, parti isimlerine göre değişiyor. Bu siyasî tutumun akademik yansımaları göze daha çok batıyor.

Atatürk dönemi ile İnönü dönemini birbirinden kesin çizgilerle ayırmak da doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Aradaki farklılıkları abartarak bunu yapmak isteyenlerin varsayımlarını temellendirmek için kullandıkları argümanların ye-

terli ölçüde iknâ edici olmadığı kanısındayım (Bu konuda "Niyazi Berkes'in Anıları Üzerine" adlı yazıma bakılabilir - *Toplumsal Tarih*, Sayı: 47, Kasım 1997, s. 60-62). Uyar da bu konuya değiniyor (s. 381/dn. 4). Ardından da (s. 382/dn. 14) CHP'nin 1935 yılında yapılan kurultayında iki dereceli seçim sisteminin temel alındığını belirttikten sonra, 1943 yılında yapılan parti kurultayında, bu kez aynı sistemin devamı söz konusu iken, sadece "demokrasi" sözcüğünün cümleden çıkarılmasına takılarak, iki dönem arasında fark olduğu yolundaki yoruma haklılık kazandırıyor ve kendisinin de bu yoruma iştirak ettiğini açıklıyor.

Benim de "abartı" derken kasdetmek istediğim tam da budur: Bir dereceli seçim vaad eden bir parti programından iki dereceli bir seçim sistemini savunan bir parti programına geçiş, Atatürk döneminde oluyor. İnönü bunu sadece devam ettiriyor. Tek dereceli seçimden iki dereceli seçime geçiş gibi son derece kritik bir aşama Atatürk döneminde gerçekleştikten sonra, İnönü döneminde programın aynı cümlesinden "demokrasi" sözcüğünü kaldırmak, neden iki dönem arasında temel bir farklılığa işaret ediyor, doğrusu bunu anlamakta güçlük çekiyorum. Ben bu yaklaşımda yine bir "ibâre"ye takılmaya ve bütün ayrımı bunun üzerine bina etmeye karşıyım.

Uyar'ın aynı ayrımı yapmasına temel olan bir başka argümanı da, dil devriminin İnönü döneminde yavaşlatıldığı yönündeki iddiasıdır ki, bu kanımca doğru değildir. Millî Şef döneminde de öztürkçe akımı bir hayli yol alacaktır (*TMŞD*, Cilt: 2, s. 137). Hattâ rejimin dönüşümünden hemen önce, 1945 yılının Ocak ayında, hatırlanacağı gibi, Teşkilâtı Esâsîye Kanunu, yani 1924 Anayasası ile bazı ay adları ve TBMM Dâhilî Nizamnâmesi Türkçeleştirilecektir! Sadece bu yanlış ve haksız argümana dayanılarak yapılan bir dönem farklılaştırılmasının da temelsiz olduğuna dikkat çekebilmek için bu örneği verdim. Bu türden değerlendirmelere gitmeden önce yeterli ölçüde malzeme toplamanın gereğini vurgulamak istedim.

Uyar, kitabında CHP'nin solcu partilere yakınlığını da vurgulamak istiyor. Yazara göre, CHP, ilerici, devrimci ve dolayısıyla da solcu bir partidir. Bu yaklaşım tarzına da itirazım olacak... Solcu olmak, esas itibâriyle, sınıfsal bir tutum almak demektir. Bu da, egemen sınıflara karşı, iktisadî bakımdan güçsüz, sosyal bakımdan zayıf sınıfların, yani en genel anlamında emekçilerin yanında bir tutum almayı gerektirir. Tek tek işçilerin, emekçilerin ve köylülerin ideolojik eğilimlerine bakılmaksızın, onların yanında olmayı gerektirir solculuk... Tek-parti döneminde, yazarın da belirttiği gibi, egemen sınıfların bütün temsilcilerini bağrında toplayan ve bu nedenle yine yazarın vurguladığı gibi, toprak reformunu geciktiren (tam 20 yıl ve sonra da vazgeçen), basit bir İş Kanunu'nu uzun yıllar savsaklayan ve sosyal politika alanında kılını kıpırdatmayan, sosyal sigorta, sendika ve grev hakkını ortadan kaldıran (Uyar, illegal TKP'nin ve diğer legal sosyalist ve solcu ve hattâ SCF gibi liberal partilerinin yayınlarına ve söylemlerine dikkat edebilse idi, bütün bunları görmemesi için bir neden yoktu. Ayrıca,

benim 1993 yılında yapılan bir sempozyumda sunduğum "1940'ların İkinci Yarısında Sosyal Politika: Devlet, Sınıflar, Siyasal Partiler ve Dayanışmacı/Vesâyetçi İdeoloji" adlı tebliğime de -*Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 222-271- bakılabilir. CHP'nin solcu parti olup olmadığının tartışılması gereksiz bir çabadan ileri geçemez. CHP, yazarın da belirttiği gibi, halkçılık ilkesi zırhının ardında sınıfsızlık söylemi üzerinde yükselmişti. Bir solcu partinin sınıfları reddetmesinin tarihte bir benzeri var mıdır, bilmiyorum. Gerçi, 1946 yılına gelindiğinde, Uyar'ın da zikrettiği gibi, sınıflar yeniden keşfedilecektir! İstediği takdirde bir gecede inkılâp yapabilen bir parti önderliğinin, toprak reformunu parti komisyonlarına havâle etmesi de bence gâyet mânidardır! (Yalçın Küçük'ün bu konuda ciltler dolusu yazdıkları yeterince uyarıcı değil midir?)

Kişisel olduğu için biraz da sıkılarak yazıyorum ama, Uyar'ın Millî Şeflik dönemi ve rejimiyle ilgili konularda bana biraz daha fazla referans vermesini beklerdim (örneğin ve özellikle: s. 82, 84-86, 114-115, 122, 149-157, 328-345).

Aslında hemen belirtmeliyim ki, tezin metni kadar önemli olan ve Mete Tunçay'ın tarzını andıran dipnotların, her bölümün arkasına alınmış olması, okuyucu açısından talihsizlik olmuş... Hem metin ile dipnotlar arasındaki gel-gitler zor oluyor ve dikkat yitiriliyor, hem de yer yer metin kadar önemli olan dipnotların metinle bütünlüğü kayboluyor. Yazarın gerek metinde ve gerekse dipnotlarında verdiği bilgiler ve vurgular eşit derecede önemli sayılmalı... Bu bakımdan kitabın yeni baskılarının (yeni baskılarının yapılacağından eminim) bu teknik sorunu aşmasını diliyorum.

Uyar'ın tezinde rastlanan tekrarlar göze batıyor. Kapsamlı çalışmalarda, hele yazımı da uzun sürmüş olanlarda, bu türden tekrarlara düşmemek belki de olanaksızdır. Ancak, kitabın yeni baskısında, değişik yerlerde sunulan tekrar bilgileri yeniden gözden geçirilmelidir.

Tez, kaynakları ile de dikkat çekiyor. Uyar'ın ne kadar zahmetli bir araştırma yaptığını bu vesile ile bir kez daha anlıyoruz. Eğer okuyucu metin ve dipnotları okurken, bunu anlamamışsa...! Yazarın bu sakin üslûbu, tertipli kurgusu ile birleştiğinde ortaya başarılı bir tez çıkıyor. Hakkı Uyar'ın bundan sonraki çalışmalarında da kendisinden yeni ve değerli bilgiler öğreneceğimizden ve bunu alçakgönüllü tutumu ile zahmetten çekinmeyen araştırmacı ruhunu birleştiren kitapları ile göstereceğinden hiç kuşku duyulmamalıdır. Son derece intizamlı bir kartoteks dolabını andıran bilgi dolu tezi, fotokopi usûlü ile tez yazmanın pek geçer akçe olduğu günümüzde, doktora öğrencileri için sadece örnek değil, kalitesi ve özeni ile hedef alınmalıdır.

Kızlara fırsat yok: Bir yaşamöyküsü anlatısının düşündürdükleri

*Leyla Neyzi**

1970'lerden itibaren Avrupa'daki göçmen işçiler üzerine yapılan araştırmalar, son yıllarda çift kimlikli ikinci kuşak gençlerin deneyimleri üzerinde yoğunlaşmakta (Nohl, 1999). Göç konusunda yapılan çalışmalar daha çok Almanya örneği üzerinde dururken (Yalçın-Heckmann, 1994), Avrupa'nın diğer ülkelerinde yaşanan farklı deneyimler kadar, göç eden kitle içindeki ayrışmalar da henüz yeterince irdelenmedi (Çağlar, 1995).

Coğrafi kökenleri ve politik görüşleri doğrultusunda ayrışan Türkiyeli göçmenler, son yıllarda sosyo-ekonomik farklılaşmalar kadar kültürel kimlik politikalarından da etkilendiler. 1960-1980 yıllarında Türkiye'den göç edenler, yalnızca köy kökenli vasıfsız işçiler değildi. Bu yıllarda politik nedenlerle göç edip Avrupa'nın farklı ülkelerine yerleşen eğitimli kişiler de az değildi. Bu kitle, genelde göçü konu alan araştırmaların dışında kalırken Avrupa'daki Türkiyeliler, tepkisel bir "modern geleneksellik" yaşayan bir cemaat olarak betimlenmekte. Göçmen çocuklarının sorunları da -ki sorunları olacağı varsayılıyordu- genelde ailelerinin temsil ettiği toplumla içinde yetiştikleri toplum arasındaki karşıtlık bağlamında irdelendi (Mandel, 1995). Bu bakış açısı, birinci kuşağın kendi içindeki bölünmeler dolayısıyla göçü farklı yaşadığını ve buna bağlı olarak ikinci kuşağın deneyimlerinin de değişik olabileceğini gözardı edebilmekte. Son yıllarda kimlik politikalarının öne çıkması, bu çeşitliliklere işaret etse de, belirli bir kimlikle özdeşleştirilen topluluklar göreceli olarak homojen bir kitle olarak görülebiliyor (Kaya, 1998). Kültürel kimlik tartışmalarından yola çıkan yeni sivil toplum hareketlerinin güçlü etkileri, ikinci kuşağın söylem ve arayışlarında öne çı-

(*) Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

kan tekil ulus kimliği ötesi çoğulluğu ve sübjektiviteyi gözardı etmemize neden olmamalı (Tietze, 1997).

Bu yazıda amacım, Hollanda'da sol görüşlü bir öğretmenin kızı olarak yetişen Özgür Canel'in yaşamöyküsü anlatısından yola çıkarak, hem Almanya'ya kıyasla iyi bilmediğimiz Hollanda (ve Hollandalı Türkiyeli) örneğini, hem de 1970'li yıllarda politik nedenlerle göç eden ailelerin farklı deneyimlerini gündeme getirmek. Burada farklı olan, göçle ilgili araştırmalarda betimlenen kuşaklararası ve ev ile "dışarısı" arasındaki çatışmadan çok, Hollanda'lıların Türk, Hollandalı Türkiyelilerinse Hollandalılaşmış olarak gördüğü bu ailenin her iki topluma da mesafeli bir üçüncü alanda konuşlanmasıdır. Canel öğretmen örneğinde, Avrupa'daki Türkiyeli öğretmenlerin toplumdaki çelişkili rolü gündeme gelmekte. Mesleği ve inançları gereği göçmenlerle yakın ilişkideyken toplumda farklı bir statüsü olan sol görüşlü bir öğretmenin muhafazakârlığı ağır basan göçmen toplumuna mesafesi örnekleniyor burada. Kendi bakış açısına göre eğitimin simgelediği evrensel değerleri çocuklarına aşılamak isteyen Canel öğretmen, Hollanda eğitim sisteminin ayrımcılığı karşısında bu değerlerin yerelliğini farkederek sığınacak bir alan bulmakta güçlük çekecektir.

Özgür Canel'in öyküsünün önemli bir özelliği, Avrupa'da yetişen Türkiyelilerin deneyimlerinde cinsel kimliğin ve farklı dönemlerde yetişmenin (kuşak ve yaş farkının) etkilerini vurgulaması. Özgür'ün anlatısında oluşum sürecinde bir bireysel dil bulmaktayız - bu bireysel dil, ifadesini tek bir toplumun dilinde değil, ikinci kuşağa özgü ve her iki (ve daha fazla) dilden izler taşıyan yeni ve melez bir dilde bulmakta. Burada ironik olan, Hollanda'daki ayrımcılığı eleştiren Özgür'ün, bireyselliğini vurgulama kaygısıyla da olsa, oradaki Türkiyelilerle ilgili kalıplaşmış imajları yeniden üretmesi. Bu, hem babasının "solcu" bir öğretmen olarak bu toplumla yaşadığı çelişkili ilişkiden hem de Özgür'ün cinsel kimliğinden dolayı üzerinde hissettiği baskıdan kaynaklanmakta.

Özgür Canel'le 28 Mart 1998'da yaptığımız görüşmede dikkat çeken, Özgür'ün benimle kurduğu ilişkiye (benim kimliğimi okuyuşuna) ve görüşme esnasında gündeme gelen zaman/mekân bağlamına göre sık sık konum değiştirerek kimliğinin farklı yüzlerini sergilemesiydi. Anlatısında zaman zaman Hollandalılığı, zaman zaman azınlık kimliği, zaman zaman da Türkiyeliliği öne çıkıyor. Tekil bir kimliğe sığamayan Özgür, anlatısı yoluyla günümüzde birey, mekân ve aidiyet arasındaki kırılma noktalarına işaret ederken, küreselleşen dünyada aidiyetin mekânını gitgide bireyin vücuduyla sınırlanan anlatı -ve performans- oluşturmakta.

Birisini kurtarayım

Özgür'le görüşmemiz, aile tarihi, göç öyküsü ve aidiyet konuları üzerinde yoğunlaştı. Özgür Canel, 1974 Çankırı doğumlu. Babası İsmail Gültekin Canel,

Balkan muhaciri bir ailenin çocuğu olarak Çankırı'da yetişir. Bir subayla evli olan kızkardeşinin yanında okuma fırsatı bularak ilkokul öğretmeni olur. 1970 yılında 28 yaşındayken öğretmeni olduğu Çankırı'nın Karallı köyünde eski öğrencisi 15 yaşındaki Hikmet hanımla evlenir. "Babam solcu düşünceyle, 'Ben birisini kurtarayım' diye düşünmüş, annem köyden gelme çünkü" diyor Özgür.

Özgür, 1970'ler Türkiyesinin huzursuz ortamında babaannesinin, oğlunu korumak için sürekli kitap yaktığını anlatıyor. Gültekin Canel, 1976 yılında çareyi ülkeden ayrılmakta bulur. Bir yıl sonra da ailesini yanına alarak Hollanda'nın doğusunda Türk işçilerinin metal, kağıt ve mobilya fabrikalarıyla demiryolunda çalıştıkları Zutphen kentine yerleşir. Burada Türk çocuklarının çoğunluğu oluşturduğu bir okulda öğretmenlik yapmaya başlar.

Özgür'ün annesi Hikmet hanım, Hollanda'ya gittiğinde 21 yaşında ve üç çocuk annesidir. Mutlu 6, Özlem 5, Özgür 3 yaşındadır. Özüm, Hollanda'da doğacaktır. Özgür, Hollanda'ya vardıkları günü hayal meyal anımsıyor: "2.5 yaşında Hollandaya gittim ama ilk günü hatırlıyorum. Çankırı'da bizim evin sahibi aşağıda oturuyordu, biz yukarıda kirada oturuyorduk. Gece geldiydik Hollanda'ya. Ablamla uyandığımızda salonun kapısını açmaya korktuk, sanıyoruz orada ev sahibi yaşıyor. Çünkü dubleks bir ev, hayatta görmediğimiz bir şey." Canellerin Zutphen'deki yaşam standartları, Türkiye'deki bir öğretmen ailesine kıyasla yüksektir. Şehrin merkezinde Türkiyeli işçilerin oturduğu mahallede değil, "daha şık" bir banliyöde otururlar: "Burada insanlar inanmıyorlar ama babamın maaşı yüksek. Türkiye'deki gibi değil Hollanda'da; öğretmenler epey kazanıyor."

Özgür'le görüşmemizin ilk bölümünde, onun Hollandalılığını ve özellikle Hollandalı Türkiyelilerden farkını vurguladığını görüyoruz. Bu, Hollanda'da yüksek öğretim gören ve orta sınıf bir yaşam standardına ulaşmış olan Özgür için belki de bir başarı öyküsünü vurgulama ve karikatürize edilmiş bir göçmen imajından kendini ayırdetme çabası. Aynı zamanda da onu "Türk" saymayan Türkiye toplumuna bir tepki. Ama bu, Özgür'ün Hollandalı Türkiyelileri betimlerken bu toplumla ilgili kalıplaşmış imajları yeniden üretmesine neden oluyor. Canel öğretmen "solcu" olarak Hollanda'daki Türkiyeli toplumuna zıt düşerken, Özgür de cinsiyetinden dolayı bu topluma tepki duymakta.

Canel öğretmen, çocuklarının Hollandaca öğrenmelerini, iyi eğitim görmelerini ve içinde yaşadıkları topluma uyum sağlamalarını ister. Ama bu ailevi çaba, hem Hollanda toplumuna hem de Hollanda'daki Türkiyeli toplumuna rağmen oluşacaktır. Özgür, ailesinin ilk yıllarda daha çok Hollandalılarla görüştüğünü anımsıyor: "O zaman biz azınlıktaydık, bir merak vardı insanlarda. Sürekli bir yaşlı karı kocaya gidiyorduk. Biz tabii öyle bir adeti bilmiyorduk ama çocuklar okulda sürekli Noel Baba'nın getirdiklerini anlatıyorlardı. O yaşlı karı koca da kapımızı çalıp bir çuval bıraktılar, Noel Baba bize de geldi hediyelerle. Annem babam da anladılar, 'Biz de çocuklara bir şeyler alalım, utanmasınlar, okula ayıp olmasın' dediler."

Özgür'e göre domuz eti yememek, günlük yaşamda onu Hollandalılardan ayıran yegane adet: "Ben Müslüman diyorum kendime ama hiç bir şeye uymuyorum. Küçükken annem bizi yıkar, abdest aldırtırdı. Şu anda ben abdest almayı hatırlamıyorum. Namaz kılmıyorum, oruç tutmuyorum, dua edemiyorum, başörtü takmıyorum. Camilerde Kuran kursu veriliyordu ama babam göndermek istemedi. Sadece domuz eti yemiyoruz, o kaldı. O da alışkanlıktan galiba, pek öyle dinden değil."

Özgür'ün dine olan mesafesi, dil için de geçerli. Hollandalıların çoğunlukta olduğu okullarda okuduğu için Özgür'ün Hollandaca ve İngilizcesi Türkçesinden iyi: "Babam biz küçükken, 'Bunlar Hollandaca öğrensin, Türkçe önemli değil' diye karar verdi. Bize sürekli, 'Ben buradaki eğitim sistemini gördüm ki sizi getirdim' diyordu. Biz tabii o kadar yüksek eğitim göremezdik Türkiye'de. Onun için Hollanda'da kaldık. Annem babam sürekli Türkçe konuşurlar, çünkü annemin Hollandacası o kadar iyi değil. Biz kardeşler Hollandaca konuşuyoruz aramızda. Annem Türkçe konuşuyor, biz Hollandaca cevap veriyoruz. İşte yani karışık bir dil yapmışız." Günlüğüne Hollandaca ve İngilizce yazan Özgür, biraz da Türkçede kendini yeterince ifade edemediği için bazı konuları annesiyle konuşmadığını söylüyor: "Yakınlık var da öyle konuşmalar olmuyor. Ben diary (günce) yazıyorum. Türkçe yazamam da anlatamam da. Ablam benim çok iyi arkadaşım. Onunla Hollandaca konuşuyoruz."

Yukarıdaki anlatılarda, Canel ailesinin çocuklarının Hollanda toplumuna uyum sağlamaları için gösterdikleri çaba ağır basıyor. Ama Özgür'ün okul yılları ve yetişme çağıyla ilgili aktardıkları, ailenin hem Hollanda toplumu hem de Türkiye toplumu tarafından ötekileştirildiğini gösteriyor. Muhafazakar Türk toplumuna tepki olarak Hollanda toplumuna yakınlaşan aile, burada da "Türk" veya "etnik kökenli azınlık" olarak tanımlanmaya mahkumdur.

Hollandalılardan farklıyız

Özgür'e göre, önceleri yabancıların entegre olmalarını istemeyen Hollanda toplumu, şimdi o kararın yarattığı sorunlarla başetmek zorunda. 1970 ve 1980li yıllarda Hollanda devleti, yabancı işçilerin ülkelerine döneceklerini varsaydığından Türk çocuklarının kendi dillerinde eğitim görmelerini destekler. Fakat Hollandalılar, yabancıların gittiği, çoğunlukla fakir semtlerde bulunan okullara rağbet etmeyince, bu okullar "siyah okul" (*zwarte school*), Hollandalıların gittiği okullarsa "beyaz okul" (*witte school*) diye anılır. Örneğin, Canel öğretmenin çalıştığı ve Türk işçi çocuklarının çoğunlukta olduğu okul "siyah okul"dur. Özgür ise, Zutphen'in banliyösünde Hollandalıların çoğunlukta olduğu "beyaz okul"a gider.

Başarılı bir öğrenci olan Özgür, sınıfta ve arkadaş toplantılarında tek yabancı olduğunu anımsıyor. Ama o, farklı olduğunun ayırdına çok küçükken varır. Hollanda'da Noel günü, içinde domuz eti bulunan özel bir yemek hazırlanır. Bu ye-

mek okulda verilince Musevi arkadaşı David yemez: "David yemedi, ben de yemedim. İkimizin arasındaki farkı anlamadım ama, ikimiz de Hollandalılardan farklıyız, onu anladım."

Hollanda'da öğrenciler, ilkokul sonda girdikleri sınavın sonuçlarına göre öğretmenleri tarafından değişik okullara yönlendirilirler. En üst düzeyde eğitim veren okullara girenler, ilerde üniversitede okumaya hak kazanır. Özgür, Hollanda'daki yabancı öğrencilerin genelde meslek okullarına yönlendirildiklerini söylüyor. Özgür'ün ilkokul öğretmeni, Hollandalı bir arkadaşının ailesine kızlarının üniversiteye gidebileceğini söylemesine rağmen, aynı başarıyı gösteren Özgür'e böyle bir öneride bulunmaz. Özgür'ün yüksek düzeyde eğitim veren okula girmesi, ancak babasının desteğiyle mümkün olur: "Öğretmenimiz arkadaşımın ailesine, 'Kızınız çok zeki, yüksek eğitime gidebilir' demiş. Benim testlerim de çok iyi çıktı. Ben tek Türk kızıyım. Tek yabancıyım sınıfta. Ama öğretmen bana asla söylemedi öyle bir şey. Babam adama baskı yaptı. 'Tamam' demiş adam, 'Sen belki daha iyi bilirsin. Gitsin yüksek öğretime.'"

Lisedeyken sınıfındaki tek yabancı olduğundan Hollandalı bir gazeteci Özgür'le röportaj yapar. O günü iyi anımsıyor Özgür. Buluşma yerine geldiğinde, gazeteciyi bulmakta güçlük çeker. Başörtülü bir kız bekleyen gazeteci Özgür'e, "Sen hiç Türk'e benzemiyorsun ki" diyecektir.

Okuldayken bazı çocukların annesine "*Vieze Turk*" (pis Türk) diye bağırdıklarını anımsasa da, kendi okul yıllarında ırkçılığın bugünkü gibi dışa vurulmadığını söylüyor Özgür. Özgür'ün kızkardeşi Özüm gibi halen okulda bulunan küçük yaştakiler, Hollanda toplumuna daha entegre olmalarına karşın, günümüzde daha belirgin bir şekilde dışa vurulan ırkçılıktan nasiplerini almaktalar. Özgür, küçük kardeşi Özüm'ün ilkokulunda duvarlara gamalı haçlar çizildiğini, bir Türk kızının da dövüldüğünü anlatıyor: "Öğretmenler hiç bir şey yapmadılar. Biz de hemen gazeteye telefon açtık. Geldi adam sloganların fotoğrafını çekti. Epey problemler yaşadı benim kardeşim. Bizim zamanımızda hiç öyle şeyler yoktu okulda."

Özgür için, ırkçılığın açıkça ifade edilmesinden daha korkutucu olan onun liberalizm kisvesi altında gizlenmesi. Yakın tarihiyle barışma sorunu yaşayan ve yeni ırkçılığı bu bağlamda tartışan Alman toplumundan farklı olarak, Hollanda'da liberal bir söylem ağır basmakta. Bu yüzden de Özgür, Hollanda'daki liberal partinin (VVP) sağcı partiden (CP) daha tehlikeli olduğunu düşünüyor. Irkçı olmadıklarını düşünen arkadaşlarının "Benim Faslı komşularım niye bu kadar gürültücü?" veya "Türkler neden böyle?" demeleri onu dehşete düşürüyor: "Hollandalılar, aslında ikiyüzlüler. Çok hoşgörülüymüş gibi gösterseler de kendileri i, arkadan arkaya yargılıyorlar yabancıları. Yabancıları entegre olmadıkları için suçlasalar da Hollanda devleti öyle istedi. Türkler de tepki olarak 'Türk olmak kötü bir şey mi' deyip bunu gurur meselesi yaptılar. Zaten Refah'ı böyle büyük yapan Avrupa, Türkiye'dekiler değil. Avrupa olmasa, PKK da olmazdı.

Türkler burada daha tutucu oldular. Belki Türkiye'de olsalardı öyle olmazlardı. Onlar 1960'ların, 1970'lerin Türk toplumunu Avrupa'ya taşıdılar. Türkiye'de şimdi köyde bile kızlı erkekli gezenleri görünce şaşırıyorlar. Hollanda'da asla olmaz bu. Türkiye'dekilerse, 'Böyle Türkler Türkiye'de bile kalmadı' diyorlar."

Özgür, anlatısında Hollanda'daki Türkiyelilerin bölünmüşlüğünü vurguluyor. Önceleri sağ ve sol görüşlüler olarak bölünen Türkiyeliler, zaman içinde Hollanda'nın demokratik kurumlarını kullanmayı öğrenerek farklı kültürel kimlikleri öne çıkarmaya başlarlar: "Eskiden tanıdığım bir kız, birden 'Ben Aleviyim' diyor. Çok yakın bir komşumuz PKK'lı oldu, birden Kürtlüğü çıktı ortaya." Özgür'ün babası da bu çelişkilerden payını alacaktır. Sol görüşlü olduğu için Canel öğretmeni dışlayan bazı Türkiyeliler, okuldan atılması için imza toplarlarsa da idare bunu kabul etmez. Hollanda devleti son yıllarda yabancılara yönelik eğitimi belediyelere bırakınca da, öğretmenlik yaptığı "siyah okul" kapatılır. Değişik okullara dağıtılan Türk öğrencilerle çalışmayı sürdürse de, bu sefer Hollandalı eğitimciler tarafından dışlandığını hissedecektir Canel öğretmen: "Annem babam eskiden Hollandalılara gidiyorlardı, şu an misafirliğe gittikleri sadece Türkler. Şimdi okulun müdürleri de babama karşı çok kötü davranıyorlar. 'Türkler çocuklarını sana göndermek istemiyor, Hollandalı öğretmene göndermek istiyor' diyorlar."

Yaşamak İstiyoruz

Özgür liseyi bitirdikten sonra üniversite okumak için Amsterdam'a gider. Bir Türk kızı olarak üniversiteye gidebildiği ve Amsterdam'da tek başına yaşayabildiği için ayrıcalıklı sayıyor kendini: "Benim gibi az insan var. 'Hollandalılar ne yapıyorsa siz de onu yapın, toplumun dışında kalmayın' dedi babamız. Biz ablamla Türkiye'ye tatile gittik, sonra bizim çevredeki Türk kızlarının da yalnız tatile gitmelerine izin verdiler. Babam kendisi Türk toplumundan nefret ettiği için, Türk olsa daha iyi de Hollandalı bir oğlan getirirsem bozulmaz, öyle bir duruma geldi."

Özgür, abisinin evlendiği ve Türkiyeli işçi kökenli bir aileden gelen "gelinleri" ile kendi deneyimlerinin farklılığını vurguluyor: "Evde ve ev dışında gördüğü çok farklı olursa insan ortada kalıyor. Bizim için çok fark yoktu. İki toplum arasında kalanların çok problemleri var. Onlar kendilerini Türk hissediyorlar, çünkü evde öyle eğitilmişler, ama Türkiye'ye geldiklerinde buradaki Türkler gibi değiller, köydekiler bile onları geçmişler. Onlar benim gibi Türkleri Hollandalı olmuş gibi görüyorlar. Halbuki burada ikimiz de aynı problemi çekiyoruz, çünkü onları da Türk olarak kabul etmiyorlar."

Canel öğretmen, çocuklarının Hollanda toplumuna uyum sağlamaları ı isterken, bir yandan da Hollanda'daki Türkiyeli cemaatinde kız çocuklar üzerinde yoğunlaşan baskıyı gözetmek zorundadır. Bu, ince bir dengedir. Canel öğretmen "dedikodu"dan hoşlanmadığı için, Özgür'le ablası, abilerine nazaran daha

sıkı bir ortamda yetişirler. Belki domuz eti yemek dışında vazgeçilemeyen bir diğer adet, kız çocuklarının üzerindeki kontroldür çünkü.

Türklerin Hollanda toplumuna tepki göstererek kendi cemaatlerine kapanmalarının faturası kızlara çıkıyor Özgür'e göre: "Hepimiz genciz. Yaşamak istiyoruz. Kızlara fırsat yok. Bildiğim bir kız, bir oğlanla gezdi diye abisi kendi kardeşini kesti. Hafta sonları ablamla klüplere, barlara, diskolara gidiyorduk. Sonunda Türkler babama şikayet ettiler. Babam kızdı herkes konuşuyor diye. Biz de bıraktık."

Özgür, abisi Mutlu'yla aralarındaki deneyim farkını da vurguluyor: "Abim bizden farklı büyüdü. O babama çok takılıyordu erkek olarak, onun için babam onu öğretmen olduğu okula götürdü. O okulda eğitim düşük olduğu için meslek okuluna gitti, teknik eğitim aldı. Abimin Hollandacasından anlarsın Türk olduğunu. Dönerciye girdi, bir lokanta açtı, şimdi fabrikaya girmiş. Köyle ve annemin tarafıyla çok ilişkisi var. Onüç yaşından beri Türklerle birlikte. Abim kendisi geziyordu ama bizi gezdirtmiyordu. Türk erkekleri Hollandalıyla geziyor, ama Türk kızıyla evlenmek istiyorlar."

Özgür'e göre Hollanda'daki Türk gençleri milliyetçi/İslâmcı söylemi kendilerine yakın bulurken, kızlar için eğitim bir özgürlük alanı oluşturabiliyor: "Erkekler serbest bırakıldıkları için eğitime önem vermiyorlar. Bir kızsan sadece o bahaneyle evden çıkabiliyorsun: 'Okulum var.' 'Tamam,' diyor annenle baban, 'İyi bir eğitim göreceksin.' Uzak bir üniversiteye girersen ayrı bir odaya çıkmak imkanın var. Bu, kızlara özgürlük demek eski kültürden, baskıdan. Onun için yüksek eğitim görmek isteyenler çoğunlukla kızlar."

Üniversitede başarılı bir öğrenci olan Özgür, bütün ayrıcalıklarına rağmen, ne Hollandalı arkadaşlarının, ne de Türk erkeklerinin özgürlüğüne sahip. Amsterdam'da taciz edilmemek ve baskıya maruz kalmamak için Türk gençlerinden uzak durur: "Türk erkeklerinden nefret ettiğim için Hollanda'da, onlara kötü sinyaller veriyorum. Ben Amsterdam'da yaşadığım için tramvayı çok kullanıyordum. Orada Hollandalı erkeklerin yanında çok rahat oturuyorsun. Türklerle öyle oturamazsın hayatta. O yüzden onlara bakmadan oturuyorsun, Türkçe konuşurlarsa anladığını göstermiyorsun. Sanki sen de Hollandalısın tramvayda. 'Ben Türk değilim.' Onlara karşı öyle sinyal vereceksin."

Katolik misin?

Özgür ailesi Hollanda'ya yerleştikten sonra ilk olarak 1980 yılında 6 yaşındayken Türkiye'ye gelir. Bundan sonra da her dört yılda bir ailece tatile gelirler. Özgür, hem Hollanda'da hem de Türkiye'de "yabancı" olarak algılandığını anlatıyor: "Hollandalılar kısa boylu olduğum için şüpheleniyorlar. Çoğunlukla Faslı, Doğu Avrupalı veya İspanyol sanıyorlar. Bir kaç sene önce İstanbul'da vapurla bir yere gidiyorduk. Babannem yanımdaydı. Ben o gün şort, body ve spor ayakkabı giy-

miştim. O zamanlar yüksek Allstars'lar yeni çıktıydı. Yanımda oturan kadın ayakkabılarıma baktı baktı, 'Sen Katolik misin?' diye sordu." Özgür, İstanbul'daki taksi şöförlerinin de onun doğu Avrupa'dan geldiğini veya Musevi olduğunu düşündüklerini söylüyor: "Ben Anadolu'dan gelme Sünni Müslüman çoğunluktanım ama beni azınlık olarak görüyorlar."

Hem cinsiyeti hem de Türkiye'deki deneyimlerinden dolayı Özgür Türk kimliğine karşı mesafeli. Türkiye'de insanların Türkçesini düzeltmesine çok bozuluyor: "En son köye gittiğimde 13 yaşındaydım. Bir gün kaldım, çok zorlandım, hasta oldum. O kadar alışmıştık ki Hollandaya, çekemedik köyü. İki gün içinde geri döndük İstanbul'a." Özgür Hollanda'da yaşamayı düşünüyor. Türkiye için-se, "Burada yaşayabilirim ama Türk olarak ülkeme dönüyorum diye değil. Sanki yabancı olarak buraya yerleşmiş gibi olurum" diyor.

Kitaplara göre nasıl olacaktım?

Özgür üniversitede antropoloji okumayı seçer. Ona göre bu seçim kimliğiyle ilintili: "Kendin etnik kökenli olduğun için böyle şeyler ilgini çekiyor, sanki kendi kişiliğini arıyorsun. Okulda cinsiyet ve İslâm üzerine bir ders vardı. İlgimi çekti. Kadın ve Müslüman olarak ben nasıl olacaktım kitaplara göre?"

Üniversiteyi bitirdikten sonra televizyonda belgesel film yapımcısı olmak isteyen Özgür, ablasıyla birlikte yaşamayı planlıyor: "En fazla belgesel programı yapmak isterim, biraz da antropolojiyi kullanmak, hem de değişik ülkeleri gezmek. Ama Türkiyeyle ilgili olması gerekmiyor. Çoğunlukta beni buluyor o konular. Hollanda'da biraz kullanıyorsun kadınlığını, azınlık olduğunu. Bir Hollandalı erkekle aynı başarıyı gösterirsen seni tercih ediyorlar. Bazı işlerde de Türkleri istiyorlar, çünkü mesela Türkler üzerine anket yapmak istiyorlar. Onun için tabii kullanıyorsun Türkçe konuştuğunu, Türkleri tanıdığını."

Özgür, kendi kardeşleriyle bile yetiştikleri dönem ve cinsiyet farkından dolayı deneyimlerinin ve sorunlarının farklılığını vurguluyor: "Hepimizin durumu değişik. Abim Türkiye'de okula gitti, Türkler gibi konuşuyor Türkçeyi. Ablam Türkiye'yi hatırlıyor, ama Hollanda'ya uyum sağlayabildi. Ben Türkiye'yi hatırlamıyorum, orada doğdum ama Hollanda'da büyüdüm. Kardeşimse Hollanda'da doğdu. Hepimiz farklı durun dayız. Onun için sorunlarımız da biraz değişik. Ablam biraz daha yakın Türklere. Bense uzaktan ilgileniyorum Türk toplumuyla. Kardeşimin hiç ilgisi yok. Abim kesin dönüş yapmaz, küçük kardeşimse tatile bile gelmek istemiyor Türkiye'ye. Ablamla biz tatilde görüyoruz, biz yapamayız, yaşayamayız Türkiye'de."

Özgür, kimlik ve aidiyet üzerine odaklanan görüşmemizi şu sözlerle sona erdiriyor: "Belki bizim çocuklarımızın problemleri olacak, çünkü bizim bir şeyimiz olmadığı için çocuklara veremeyebiliriz bir şey. Ben evlenmek için Türk istemem, Hollandalı da istemem. Benden değişik bir ülkeden ve dinden gelmesi

benim daha çok ilgimi çeker, çünkü bu sorunların dışında olur. Hollanda'daki Türkler, örneğin bir Amerikalıyla evlenirsen daha hoşgörüyle bakarlar. Hollandalı olmasın isterler. Onları tercih ettiğin için Hollandalıyla evlendiğini düşünürler. Sanki bir seçim yapmak zorundasın Türklerle Hollandalılar arasında. Benim için kişilik önemli. Kişiliğin içinde de Türk müyüm Hollandalı mı, Müslüman mıyım değil mi önemli değil."

Özgür Canel'le yaptığımız sözlü tarih görüşmesi, işçi kökenli göçmen aileler üzerine yapılan çalışmalarda vurgulanan kuşaklararası çatışmadan çok, göçmen toplumuyla çelişkili bir ilişkisi olan bir öğretmen ailesinin hem Hollanda toplumuna hem de Türkiye toplumuna mesafesini gösteriyor. Bu görüşme aynı zamanda, cinsiyet kimliğine ve Türkiye ve Hollanda'nın değişen politik ortamlarına bağlı olarak farklı dönemlerde yetişen bireylerin farklı deneyimleri ve aidiyet sorunları olduğunun altını çiziyor. Burada ilginç olan, göçmen çocuklarının entegre olma süreciyle ırkçılığın dışavurumu arasındaki ilişki. Özgür, yaşadıkları baskıdan dolayı Türkiyeli kızların erkeklere nazaran milliyetçiliğe daha mesafeli baktıklarını ve eğitime daha çok önem verdiklerini öne sürmekte. Burada akla gelen bir soru, Özgür'ün küçük kız kardeşi Özüm'ün akranı küçük yaştaki Türkiye kökenli erkeklerin milliyetçi söyleme mesafe kazanmaya başlayarak Özgür'le babası gibi karşı cinsle bir "üçüncü mekânda" buluşup buluşmadıkları.

KAYNAKÇA

Çağlar, Ayşe. (1998) "Popular Culture, Marginality and Institutional Incorporation: German-Turkish Rap and Turkish Pop in Berlin", *Cultural Dynamics* 10(3), 243-261.

Çağlar, Ayşe. (1995) "German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies for Social Mobility", *New Community*, 21(3), 309-323.

Kaya, Ayhan. (1998) "Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in Turkish Diaspora: Berli Alevis", *New Perspectives in Turkey*, 18, 23-49.

Mandel, Ruth. (1995) Second Generation Noncitizens: Children of the Turkish Migration Diaspora in Germany." Stephens, Sharon.(der.) *Children and the Politics of Culture* içinde, Princeton University Press, Princeton, 265-281.

Nohl, A.-M. (1999) "Breakdans ve Medrese: Göçmen Gençlerin Çok Boyutlu Habitusu", ms.

Robins, Kevin ve Morley, David. (1996) "Almancı, Yabancı", *Cultural Studies*, 10(2), 248-254.

Tietze, Nikola. (1997) "La Turcite Allemande: Les Difficultes d'une Nouvelle Construction Identitaire", *Cahiers d'etudes sur la Mediterranee Orientale et le Monde Turco-Iranien*, 24: 251-270.

Yalçın-Heckmann, Lale. (1994) "Are Fireworks Islamic? Towards an Understanding of Turkish Migrants and Islam in Germany" Stewart, Charles ve Shaw, Rosalind. (der.) *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis* içinde, 178-195.

Yedinci Uluslararası Disiplinlerarası Kadın Kongresi ardından...

Meltem Ağduk-Gevrek - Nilüfer Timisi***

20. yüzyılın kadınlara ilişkin son büyük kongresi, "Women's World 99" adı ile 20-26 Haziran 1999 tarihleri arasında Norveç'in Tromsø kentinde düzenlendi. İlk olarak 1981 yılında Haifa'da düzenlenen kongre, daha sonra her üç yılda bir Hollanda, İrlanda, New York, Costa Rica ve en son olarak da 1996 yılında Avustralya'da düzenlenmişti.

Yedincisi yapılan kongrenin ilki, profesör olduktan sonra akademik çalışmalarını kendi isteği ile İsrail'in Haifa Üniversitesi'nde devam ettirmeye karar veren ve 1960'ların sonu 70'lerin başında Amerika Birleşik Devletleri'nde oluşan toplumsal hareketlere aktif olarak katılan Marilyn Safir tarafından planlanmıştır. Safir, İsrail'de hem bir yabancı, hem de bir kadın olarak yaşamanın zorluğu bir tarafa, akademik dünyada da kadınların izole bir yaşam sürdüklerini görmüştür. Bu yalnızlığın sadece kadın olmaktan değil aynı zamanda disiplinlerarası iletişimsizlikten de kaynaklandığını fark ederek ve 1979 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nden birkaç profesyonel meslek örgütü ve Psikoloji Derneği'nin destekleri ile ilk Uluslararası Disiplinlerarası Kadın Kongresi'ni 1981 yılında 36 ülkeden 650 delegenin katılımı ile gerçekleştirmiştir.

Kongrenin başladığı yıllarda amacı birbirinden kopuk çalışmalar yürüten kadın akademisyenler arasında bir köprü, bir iletişim ortamı olmak iken, yıllar içinde amaç genişlemiş ve kongre katılımcılarının profili de çeşitlenmiştir. Akademisyenler ve doktora öğrencileri hâlâ çoğunluğu ellerinde tutmakla birlikte, kongreye artık, çeşitli kadın örgütlerinde, kütüphanelerinde, sivil toplum örgütlerinde ve kamu sektöründe çalışan kadınlar da katılmaya başlamıştır. Önceleri

(*) Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü.

(**)Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo-Televizyon ve Sinema Bölümü.

sadece kadınların yeraldığı kongrede bu yıl "erkeklere" de yer ayrılmıştır. 12 bildiri konusundan birisi olan *Erkekliğin Yeniden Kurulması* (Gendering Men) oturumlarındaki sunuşlar çoğunlukla erkekler tarafından gerçekleştirilmiştir.

İlk kongreden 18 yıl sonra Tromsø'de yapılan yedinci kongre 107 ülkeden 1500 katılımcı ile gerçekleştirildi. Başvuruların son gününde organizasyon komitesinin eline ulaşan 2498 bildiri özetinden 900 tanesi seçilerek, kongreye davet edildi. Bir haftalık kongre programında, bildirilerin yanısıra, workshoplar, posterler, kadınlar forum maratonu, filmler, gösteriler, mini-sunuşlar, konuşmacılar (keynote speakers), sergiler, panel tartışmaları da yer aldı. 5 gün boyunca kongrenin haberleri ve program değişiklikleri yayınlanan gazeteden izlenebildi. 1500 katılımcının 80 tanesine de yardımlaşma fonundan destek verildi. Konuşmacılar arasında tanıdık adlara rastlamak mümkün oldu; Rosi Braidotti, Nawal El Saadawi, Sandra Harding, Govind Kelkar, Rigoberta Menchu Tum, Gayatri Chakravorty Spivak, Berit As gibi.

Sunulacak bildiriler 12 başlık altında toplanmıştı. Bunlar sırasıyla; aynı zamanda kongrenin de temasını oluşturan *GenDerations*; *Toplumsal Cinsiyetin Yeni İnşaları* (New Constructions of Gender); *Kadınlar, İktidar ve Politika* (Women, Power and Politics); *İş ve Ekonomiye Toplumsal Cinsiyet Işığından Bakmak* (Gendering Work and the Economy); *Sağlık Konusuna Toplumsal Cinsiyet Işığında Bakmak* (Gendering Health); *Geçmişe Toplumsal Cinsiyet Işığında Bakmak* (Gendering the Past); *Geleceğe Toplumsal Cinsiyet Işığından Bakmak* (Gendering the Future); *Barış, Azınlık ve İnsan Hakları* (Peace, Indigenous and Human Rights); *Kültür, Yaratıcılık ve Tinsellik* (Culture, Creativity and Spirituality); *Cinsiyet, Bilim ve Teknoloji* (Gender, Science and Techology); *Kadın Hareketi/ Dünya'da Feminist Aktivizm* (The Women's Movement/ Feminist Activism Worldwide); *Erkekliğin Yeniden Kurulması* (Gendering Men). Her konu altında 5 tane birleşim ve her birleşim altında da birkaç tane oturum yapıldı. Bu da bazen bir günde aynı saatte 20 oturumun ve en az 50-60 konuşmacının bildiri sunması anlamına geldi.

Seçilen tema neredeyse kongrenin tüm etkinliklerine sızmıştı. Temadan her ne kadar daha önceden haberdar olunmuşsa da, yine de her sunuşta, her tartışmasında hatta kongre dışı etkinliklerde bile tartışıldı. *GenDerations*, içinde iki önemli kavramı barındırmaktadır. Bunlardan birincisi *Kuşaklar* (Generations) kavramı, diğeri ise *Toplumsal Cinsiyet Kurgusu* (GenDerations) kavramı. Kadın Hareketi Tarihine baktığımızda "2 kuşak"tan sözedilir; kabaca, *Birinci Kuşak*, 19. yüzyılın başlarından itibaren eşit haklar için mücadele eden kadınları içerir. *İkinci Kuşak* ise 1960'lı yılların sonu ve 1970'lerin başındaki toplumsal hareketlerin içinde kendine yer açmış aktivist kadınlardan ve daha sonraları kendilerini üniversitenin içine hapsetmiş 1980'li yılların akademisyen feministlerinden oluşmaktadır. Son beş yıldır, 2. Kuşağın artık zamanını doldurduğu ve bir dönüşümün eşiğinde olunduğu tartışmaları yapılmaktadır. Şimdiye değin sadece

tartışma metinlerine ve makalelere konu olan *3. Kuşak Feminizm* ve *3. Kuşak feministler*, bu kongrede vücut bulmuşlardır. GenDerations'ın içinde barındırdığı *kuşaklar* kavramı işte bu iki kuşağın –ikinci ve üçüncü kuşaklar- birbiri ile ilişkisine işaret etmektedir. Neredeyse tüm tartışmalar yeni kuşağın, eski kuşak ile ilişkisi ve her iki kuşağın *feminizm anlayışları*'nın birbirinden farkı üzerinde yoğunlaşmıştır.

Feminizmin kendisi üzerinde düşünmek, feminist çalışmaların akademide bir yer edinmesiyle hız kazanmıştır. Bu, feminizmin ve kadın çalışmalarının bilgisinin akademik bir değer kazanmasına yol açan bir gelişme olmasına karşılık, diğer yandan bu düşünme sürecinin kendisi ikinci kuşak feminist hareketin aktivizminin önünde bir engel de oluşturmuştur. Feminist tartışma akademi çerçevesinde yoğunlaşırken, dış gerçeklikle ve kadınların somut koşullarıyla olan bağını kaybeder olmuştur. Kongre boyunca ve özellikle Spivak, Saadawi ve Shivas tarafından yapılan eleştiri ve yorumlar feminizmin akademik geleceğinin ancak somut koşulların içinden çıkarılan bilgiyle olanaklı olduğu, teorinin bu somut koşulları dönüştürmede oynadığı role göre değer kazandığına ilişkindir (Spivak'ı dinlerken aklımıza 1998 yılının Eylül ayında İzmir'de yapılan 4. Kadın Çalışmaları Toplantısı geldi. Toplantı boyunca teori ile pratik arasında sanki derin bir uçurum varmış gibi yapılan konuşmaları, bir kısım kadının "teorici" bir kısmın da "pratikçi" olduklarının nasıl sıklıkla vurgulandığını hatırladık. ODTÜ'nün Kadın Çalışmaları (Gender & Women Studies) yüksek lisans programının işte tam da bu ayrım içinde TEORİ üretmek için kurulduğunu ama diğer Üniversite Kadın Çalışmaları Merkezlerinin adlarındaki "Uygulama ve Araştırma" ibarelerinden dolayı uygulama merkezi oldukları iddia edilmişti. Keşke bu iddiaların sahiplerinin Spivak'ın Hindistan'ın köylerinde yaptığı okuma-yazma kurslarını dinleme olanakları olsaydı).

Spivak kongrenin tartışma çizgisini önemli bir soruyla belirgin kılmıştır: Kimin isteği, kimin kararı? Bu soruyu akademik feminizmin tartışmasına adadığı gibi, daha kapsamlı bir düzleme taşıyarak haklar kavramının insan hakları içinden kadınlar için nasıl tanımlandığı ve sorgulandığı üzerinde düşünülmesi gerekliliğine dikkat çekmiştir. Spivak kendi teorik gelişiminden yola çıkarak dış gerçeklikle olan bağının gücü oranında teori üretebildiğini vurgulamaktadır. Bu kendini feminist olarak tanımlayan bir akademisyenin aynı zamanda doğal olarak bir aktivist olması anlamına gelmektedir. Burada sözü edilen aktivizm ise hayatın ve kadın hayatlarının bilgisinin teoriye aktarılması olarak yorumlanabilir.

Spivak'ın teorik gelişim için aktivizmin ya da daha bilinen bir kavram ile pratiğin olmazsa olmaz olduğu düşüncesinin izlerine, kongrenin açılış konuşması olarak da kabul edilebilecek olan ilk bildiriyi sunan Mısırlı aktivist Nawal El Saadawi'nin konuşmasında da rastlamak mümkündür. "İslâm dünyasının en iyi bilinen kadını", "Bilge Kadın" *(Lady of Wisdom)* olarak takdim edilen Saadawi, kendi feminizminin aktivizmle özdeş olduğunu söylemektedir. Afrika, Mısır ve

İslâm gerçekliğinden yola çıkarak fakirlik, kapitalizm, kolonyalizm arasındaki ilişkiyi kurarken, bu kavramların evrenselliğine vurgu yapmaktadır. "Bugün medya, Afrika'nın fakir olduğunu söylemektedir. Ancak fakirlik kolonyalizmin bir sonucudur. Dünyadaki en zengin kıtalardan birisi olan Afrika, birkaç çok uluslu şirketin egemenliği ve idaresindedir. İhtiyacımız olan barış, özgürlük, gerçek demokrasi ve adalettir. Kadınlar dünyayı insanileştirmek istemektedir ve bu olacaktır, çünkü hepimiz aynı dünyada yaşamaktayız." Geleceğe ilişkin iyimserliğini bu sözlerle dile getiren Sadaawi konuşmasında kapitalizm temelinde bir dizi eleştiri getirmektedir. O'na göre bilginin parçalanmışlığı nedeniyle üniversiteler evrensel insan değerlerini aktarmakta başarısız kalmıştır. Üniversite'nin temel işlevi bilginin, yaşamlarımızı kontrol altına alan din ve ekonomik baskılardan özgürleşme amacı olmalıyken, uzmanlık kazandırma ön plana geçmiş, uzmanlık adı altında ise parçalanmış bir bilgi ile bütünü görmenin olanağı ortadan kalkmıştır. Saadawi'nin bir diğer eleştirisi ise Batı'nın İslâm'a yönelik bakışına ilişkindir. Kadınların örtünmesini merkezine alan İslâm eleştirisine yönelik olarak Saadawi gerçek örtünün moda ve kapitalizm tarafından ortaya konan görünmez bir kimlik kazandığını, medya ve pazarlama teknikleri aracılığıyla zihinlerin örtüldüğünü söylemektedir. Kapitalizmin temel araçları silah, uyuşturucu ve kozmetiktir. Batı feminizmi Üçüncü Dünya'yı örtünme aracılığıyla eleştirirken kendi yüzlerini örten kozmetiği görmezden gelmektedirler.

Saadawi'nin kapitalizm eleştirisi yine "Üçüncü Dünya"dan bir Hint asıllı Vadana Shivas'ın küreselleşme eleştirisiyle birleşmektedir. Shivas günümüzün probleminin küreselleşmenin yaygın kullanımı etrafında düğümlendiğini belirtmektedir. Dünya liderlerinin küreselleşmeyi demokratik sürecin ayrılmaz bir bileşkesi olarak ortaya koymalarına karşılık Shivas, küresel bir ekonomik diktatörlüğe doğru sürüklenmekte olduğumuzu belirtmektedir. Bu gelişmenin kadınlara yansıyan yüzü ise en acımasız ve aynı zamanda en görünmez olanıdır. Küresel-kapitalistleşme süreci içinde kadınların hayatlarını örgütleme ve karar verme noktalarında yer alma olanakları giderek ortadan kalkmakta, kadınlar eskisinden daha fazla marjinal kılınmaktadır. Shivas kadınların ve toplumsal cinsiyet araştırmalarının bu durumu değiştirmede önemli bir potansiyel olduğunu ileri sürmektedir. Ancak toplumsal cinsiyet çalışmalarının doğru sorular sormak yerine, süreci doğallaştırma yönünde bir gelişme içinde olduğu eleştirisini de ortaya koymaktadır. "Kadın hareketi dünyanın her yerinde iki biçimde gelişmekte: Ya 1960-80 arasında olduğu gibi aktivizm ön plana geçmekte ya da 80'lerden itibaren görüldüğü gibi kendisini akademinin yalnızlığı içine hapsetmektedir." Shivas eylem ve düşünce, aktivizm ve teori arasındaki ilişkinin kurulması için yeni bir metodolojinin ön plana geçmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu metodolojinin başlangıç noktasının ise özel ve kamusal alanın küreselleşme ile birlikte geçirdiği dönüşümün yeniden tanımlanması olduğunu belirtmektedir.

En önemli tartışmalardan bir tanesi de yine *GenDerations* kavramı içinde ba-

rınmaktadır. Generations kavramına bir "D" harfi eklenerek oluşturulan Toplumsal Cinsiyet Kimliklerinin İnşası olarak da kavranabilecek bu başlık, *Gender* (Toplumsal Cinsiyet) kavramının ne kadar sorunlu bir kavram olduğu üzerine çeşitli tartışmaların oluşmasına neden olmuştur. İkinci kuşak içindeki kadın hareketi feminizm adı altında toparlanabilirken, bu hareketin akademiye girmesiyle birlikte kendisine ancak "Kadın Çalışmaları" adı altında yer bulabildiği görülmektedir. 1990'lardan itibaren ise "Gender" adı altında akademik programlar açılmıştır. Açılan bu akademik programlar "Kadın Çalışmalarından" ziyade "Gay Studies" (Eşcinsel –çoğunlukle erkek eşcinselliği- Çalışmaları) ve "Masculinities" (Erkeklik Çalışmaları) üzerinde giderek daha fazla yoğunlaşmaktadır. Özellikle kadın çalışmaları programlarından gelen bildiriler tarafından eleştirilen bu gelişme, kadın çalışmalarının, feminizmin içerdiği ideolojik anlam ile olan bağını giderek kopardığına ve bu tür programlarda zaman içinde ikincil hale geldiğine vurgu yapmaktadır: Kadın çalışmaları politik olandan koparılmaktadır. Bu eleştiriler "Toplumsal Cinsiyet" (Gender) yerine "Kadın Çalışmaları" adının tercih edilmesinin ön plana çıkarılması gerektiğini söylerken, "Toplumsal Cinsiyet" olgusunun sadece kadını değil erkeği de içerdiğini ve akademik politik tercihlerin erkeklik çalışmalarını ön plana çıkardığını ileri sürmektedir. Ortak görüş, toplumsal cinsiyet kavramının feminist/kadın çalışmalarını nötrleştirdiği yönündedir. Öncelikle Birleşmiş Milletler tarafından kullanılan bu kavram daha sonra kadın çalışmaları içinde de kendine yer edinmiştir. Bu kavramın kullanılma nedeni olarak, özellikle kadın çalışmaları programlarına -daha fazla ve farklı cinsiyetlerde öğrenci çekmeyi amaçlaması da bir iddia olarak öne sürülebilir. Her iki kuşaktan feministlerin ama özellikle de ikinci kuşağın ciddi tepkisini çeken bu kavram, bir taraftan hızlı ve yaygın bir şekilde kullanıma girmişken diğer taraftan da aynı hızla eleştirilmektedir.

Kongrede ön plana çıkan diğer bir kavram ise *Queer*. Queer'in kelime anlamı eğri-büğrü, deforme edilmiş, tek, garip, tuhaf, acayip, alışılmışın dışında gibi sıfatları içinde barındırmaktadır. Kavram artık daha çok eşcinselleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Son yıllarda ise bir çalışma alanı olarak "Gender" ve "Kadın Çalışmaları" ile birlikte anılmaya başlanmıştır. İngiliz AIDS aktivizmi ile gay sanatları ve Amerikan gay ve lezbiyen hareketinin biraraya gelmesiyle teorik çerçevesi oluşturulan Queer Çalışmaları, kendisinden önceki ve marjinalize edilmiş olan gay ve lezbiyen çalışmalarıyla arasına bir mesafe koymaktadır. Post-yapısalcılık ve Foucault'dan etkilenen Queer Çalışmalarının öncüleri eşcinselliğin aynı homofobik kategorileri kullanarak fakat aynı zamanda bu kategorileri tersine çevirerek tanımlanması gerekliliği üzerine vurgu yapmış ve bu çalışmalardaki temel kavramsallaştırmanın *reverse discourse* (tersine çevrilmiş söylem) olduğunu iddia etmiştir. Çağdaş gay ve lezbiyen söylemleri ve queer çalışmaları ırkı bir kategori olarak ele almamakta ancak queer'in ırk, cinsiyet ve aktivizmin birarada ele alınmasında önemli bir araç olduğunu öne sürmektedir. Queer Çalışmaların-

da, Kadın Çalışmaları, Erkek Çalışmaları ya da Eşcinsel Çalışmalar denildiği zaman aslında, biseksüellik ve trans-seksüellik gibi birçok kategorinin dışlandığı belirtilmekte; dolayısıyla eşcinsellik, kadın ya da erkek çalışmaları olarak ayrılan alanların aslında ayrılmaması ve cinselliğin bir bütün olarak ele alınması gerektiği öne sürülmektedir. Bu çalışmalar genel olarak, (Cinsiyet) Kimliklerin(in) inşası sürecindeki biyolojik ya da toplumsal özcülüğe karşı çıkmaktadır. Bir kişinin tek ve sabit bir cinsel kimliğinin olamayacağı, cinsel kimliklerin kaygan, değişken ve şekillendirilebilir olduğu iddia edilmektedir. Queer Çalışmaları problematiğini sadece cinsel kimlikler üzerine kurmamakta; bir taraftan da diğer çalışma alanları ile ilişki kurmaya ve bu alanlarla birlikte yeni politik gündemler oluşturmaya çalışmaktadır. Tüm kongre boyunca ciddi bir ağırlığa sahip olan Queer Çalışmaları önümüzdeki yıllarda ağırlığını arttıracağa benzemekte.

Kongrenin temel konularından birini kadınlara yönelik şiddet oluşturmaktaydı. Bu çerçevede, bu yıl ilk kez bir erkek konuşmacı önemli konuşmacılar listesinde yer alıyordu: Michael Kaufmann. White Ribbon Kampanyası'nın uluslararası yöneticisi olan Kaufmann Kanadalı bir akademisyen. Uluslararası bir erkek iletişim ağının kurucusu ve yönetici olan Kaufmann, kadın ve erkek cinsiyetinin geleceği değiştirmek için birlikte çalışmaları gerektiğine inanmaktadır. White Ribbon Kampanyası'nın hikâyesi 1980'lere uzanıyor. Aynı tarihlerde Kanada'da 14 kadın öğrencinin öldürülmesinin ardından erkek hareketi oluşmaktadır. Birkaç yıl sonra Kanada'daki York Üniversitesi'ndeki görevinden ayrılan Kaufmann, şiddete karşı ve özellikle kadınlara yönelik şiddete karşı, erkekler tarafından ve erkekler için çalışacak olan bir kampanyanın organizasyonuna kendisini adamıştır. Bu yeni mesaj Kanada'da yüzlerce erkeğe ulaşırken dünyaya da sıçramıştır.

Michael Kaufmann, kadın hareketinin güçlenmesinde erkek dünyasının önemli bir katkısı olacağına inanmaktadır. Eril dünya, erkek olmanın tarihi, değerleri, kontrol etme arzuları, duyguları, korkuları ve acıları konusunda ilginç bir konuşma yapmıştır. "Başlangıçta erkek çocuklar erkek olmanın egemenlik ve kontrol sahibi olmakla özdeş kılındığı bir dünya içinde ve bu dünyaya hazırlanmaktadır. Doğuştan sahip olunan fiziksel bir güçle süper-kahraman olma oyununu oynamaktadırlar. Ancak yetişkinler dünyasına doğru adım atmaya başlayınca, kendilerinde yaratılan beklentilerle, yaşamanın olanaksızlığı farkedilmeye başlanır. Bu noktada bütün erkeklerde kendiyle-hesaplaşma dönemi başlar. Bu eril ideolojinin kurucusu olan patriarki erkekler üzerinde homofobinin, erkekler arasında rekabetin ve kadınlara yönelik şiddetin nedenidir. Kendi içlerinde ise erkekler kendilerini erkek olarak kanıtlamak üzere iki kere daha fazla çalışmanın dışında hâlâ birer çocuk gibidirler. Erkekler, kadınlar ve kadın hareketinden etkilenmek durumundadır. Kendileri adına ve kadına yönelik şiddete karşı sorumluluk almak durumundadır. Gerçekte erkekler kadınların dünyasını özlemektedir."

Kaufmann, geçmişin hesabını yapmaktansa geleceğe yönelmenin anlamlı olduğu üzerinde durmuştur: Bağışlayıcı olmanın önemi, erkek olmanın yeniden tanımlanması, erkek egemenliğinin sınırsız görünen gücü ve görünmez ayrıcalıkların deşifre edilerek eril egemenliğin yerinden edilmesi. Kaufmann temel kavramların anlamlarını yeniden tartışmaya açmanın gerekliliği üzerinde durmuştur: Egemenlik, Şiddet, Yokluk, Şüphe, Suçluluk, Değişme ve Aşk. Kaufmann'a göre, erkekler kendilerini anlatmaları için yeni bir tarz bulmalı, onların kadın ve çocuklarla barış ve dostluk içinde yaşamaları için, yeni iletişim toplulukları oluşturmalarını sağlamalıyız.

Şiddeti tartışmaya açan bir diğer bildiri ise Berit Schei'ya aitti. "Şiddetin Cinsiyetlendirilmesi" konulu konuşmasında Schei kadınlara yönelik şiddetin ortadan kaldırılması için örgütler arasındaki işbirliğinin güçlendirilmesinin önemine dikkat çekmiştir. Schei'ye göre kadına yönelik şiddet bir kamu sağlığı problemi çerçevesinde ele alınmalıdır. Ancak bunun gerçekleşmesi şiddetin resmî olarak kaydedilmesiyle mümkündür. Şiddet hâlâ özel alanın vazgeçilmez bir parçası ve sırrı olarak ele alınmakta, kamu politikalarının biçimlendirilmesinde bir sorun odağı olarak değerlendirilmemektedir. Bir insan hakları sorunu olarak ele alınması gereken şiddetin, önlenmesi ve cezalandırılmasına ilişkin politika geliştirilmesi uluslar üstü bir çerçevede ele alınmalı ve uluslararası örgütlenmeler çerçevesinde düzenlenmelidir.

Dikkatimizi çeken birkaç konu üzerinde özetlemeye çalıştığımız yedinci uluslararası disiplinlerarası kadın kongresi, yeni bir yüzyıla girerken, 20. yüzyılın başında oy verme ve eğitim hakkı için yola çıkan kadın hareketinin giderek gerek akademide gerekse akademi dışında ne denli geniş bir çalışma alanına yol açtığını göstermesi anlamında tarihe tanıklık eden bir kongre olmuştur. Kongre, her ne kadar dünyanın her yerinden 1500 katılımcıya ev sahipliği yapsa da, bildirilerin sorunsalları düşünüldüğünde Batı ve ötekiler olarak iki ayrı dünyanın sınırlarının hâlâ belirgin olduğu söylenebilir.

XI. Dünya Psikiyatri Kongresi'nin ardından

*Erol Göka**

XI. Dünya Psikiyatri Kongresi, 6-11 Ağustos 1999 tarihleri arasında Hamburg'da yapıldı. Dünya Psikiyatri Topluluğu ve kongrenin yapılacağı ülkenin yetkili psikiyatri kuruluşunun işbirliğiyle, üç yılda bir düzenlenen dünya psikiyatri kongrelerinin bu Hamburg'da yapılanının birtakım olaylara sahne olacağı daha bir önceki Madrid-1996 Kongresi'nden belliydi. Çünkü Alman tarihinin o ünlü-kötü despotik zaman dilimi, psikiyatri açısından çok özel bir önem taşıyordu; birçok ruhsal rahatsızlığı olan insan (yaklaşık üç yüz bin kişi), üstelik ailelerinin rızalarını (!) alarak öldürülmüştü. Nazi rejiminin bu cinayetlere eklenebilecek, daha başka birçok suçu daha vardı. Ama bilinen tüm bu tarihsel gerçeklere rağmen bugüne kadar hiçbir Alman hükümeti açıkça karşı-tavrını bildirmemiş, özür dilememişti. Almanya ve Hamburg adları psikiyatri topluluğunda olumlu çağrışımlar uyandırmıyordu.

Hamburg'da toplantı bu olumsuz havaya rağmen, 100'ü Türkiye'den olmak üzere, dünyanın hemen her yerinden 10 bini aşkın katılımcıyla yapıldı. Kongre merkezinin önünde yalnızca ilk iki gün Musevi kuruluşlarının düzenlediği protesto gösterileri oldu. Katılımcılar, bu gösterileri ilgi ve şaşkınlıkla izlediler; genele yayılan bir tepki ortaya çıkmadı. Bu tepki ortaya çıkmamasında açılış toplantısında Cumhurbaşkanlığı düzeyinde özür dileyici bir resmi tutum takınılmasının, ruhsal rahatsızlıkları nedeniyle öldürülenlerin anısına bir sergi açılmasının, Alman psikiyatri tarihi ve insan haklarıyla ilgili toplantılar düzenlenmesinin bir rolü olabilir. Ama iki neden var ki, hem bu tepkisizliği hem psikiyatri topluluğunun şimdiki durumunu açıklamada oldukça işlevsel ipuçları sunuyor.

Bunlardan birincisi, biyolojik psikiyatrinin ve ilaç endüstrisinin psikiyatri

(*) SSK Ankara Hastanesi Psikiyatri Kliniği.

için artık kanıksanan egemenlik biçimleriyle ilgilidir. Öyle ki kongre programında Dünya Psikiyatri Birliği'nin önde gelen yöneticilerinin sunum yaptığı ana konferanslarda sunulan "toplumsal adalet, dayanışma ve sorumluluk", "eşitlik ve sağlık", "psikiyatride hakikat problemi" gibi konular, psikiyatri geleneklerinin ve psikiyatrinin tek tek kıtasal bölgelerdeki görünümlerinin ele alındığı forum ve paneller, ilaç şirketlerinin desteklediği ve promosyonlarla zenginleştirilen toplantıların yanında çok sönük kalmış, hatta bazıları katılımcı yokluğundan iptal edilmiştir. Dayanışma ve örgütlenme alanları, "nasıl olsa bu işleri bizden daha iyi yapan ilaç şirketleri var" anlayışının egemenliği altında ezilmiştir. İlaç şirketlerinin egemenliği altında ezilen, geri planda kalan bir diğer alan psikiyatride psikososyal yaklaşımla ilgili olanlar ve psikoterapidir. Psikanaliz ise yalnızca marjinal ilgililerine bırakılalı çok zaman olmuştur. Şüphesiz bir dünya kongresinde olması gerekenler, düzenlemeciler tarafından çok iyi hesap edilmiş ve hipnozdan kültürler arası yaklaşıma ve spiritüel konulara kadar hemen her tema kongre programında yer almıştır. Ama Türkçe'deki dostlar alışverişte görsün sözü tam da bu tip uygulamalar içindir.

Kongredeki tepkisizliği ve psikiyatri topluluğunun şimdiki durumunu açıklamada işimize yarayacak ikinci nokta, psikiyatri topluluğunda bir süredir yeni bir "öteki"nin ilan ve kabul edilmesiyle ilgilidir. Bu "öteki", komünizmin enkazı altında inleyen, çilekeş, eski despotik rejimlerdir. Merkezî ve Doğu Avrupa'da psikiyatrinin durumu ve özellikle politik kötüye kullanımı çok daha önceden masaya yatırılmış, 1980'lerde "Psikiyatrinin Politik Kullanımıyla İlgili Uluslararası Birlik" adı altında bir oluşum kurulmuştu. Bu oluşum, 1991 yılında doğrudan bu ülkelerdeki psikiyatrik hizmetlerde bir reform yapılması amacına yönelik olarak "Psikiyatride Cenova Girişimi" adıyla daha sıkı biçimde yeniden örgütlendi ve adı geçen ülkelerde ruh sağlığı sistemlerinin insanileştirilmesi ve etik hale getirilmesi için yoğun bir faaliyete başladı. İşte kongrede bu oluşumun faaliyetleri, daha doğrusu merkezî ve Doğu Avrupa'da psikiyatrik hizmetlerin (!) içler acısı hali, sergiler ve film gösterileriyle ortaya kondu. Şüphesiz olup biteni görünce, bu girişimcileri takdir etmemek olanak dışı. (Elbette bu manzaraları görünce takdir edilmesi gereken bir başkası da ülkemizdeki ruh sağlığı hizmetlerinde çaba gösterenler. Belki biz henüz yolun başındayız ve sorunlarla kuşatılmış bir haldeyiz; burada her şey yarım yamalak "Türk usulü" yapılıyor ama sonuçta "yapılıyor"; daha iyisini yapmak isteyenler, uygun yol ve yordam bulabilirlerse ileri adımlar atmak mümkün.) Ama doğrusu, gelişmiş ülkelerde liberal ruh sağlığı politikalarının ve psikiyatrideki biyolojik işleyişin yolaçtığı sonuçların durumuna bakınca, ortada yine bir "psikiyatri ve politika" bağlantısı kokusunun rahatsızlığını duymamak da imkânsız. Biz ne dersek diyelim, dünyamızın şimdiki hali bu; sorunları saptayıp düzgün mücadele yöntemleri benimsemekten başka çaremiz yok.

Dünya Psikiyatri Kongresi'ndeki örtük politika sorunu, bu kongreyi artık ger-

çek son on yıldan beri gerçek muadili olan Amerikan Psikiyatri Birliği'nin (APA) kongreleriyle karşılaştırdığımızda kendisini iyice belli ediyor. Bilen herkes tanıklık ediyor ki, APA kongreleri Dünya Psikiyatri Birliği kongrelerinden gerek katılım gerek içerik açılarından çok daha başarılı. Bu açıdan bakıldığında Dünya Psikiyatri Kongresi'nin akıbeti; NATO'nun akıbetine benzeyecek gibi...

Kongreden mutlaka aktarılması gereken bir başka izlenim de artık uluslararası düzeyde bir örgüte de kavuşmuş olan "gay ve lezbiyen psikiyatristler". Daha önceki kongrelerde sanki köşelere sin(diril)en eşcinsel psikiyatristler, artık kongrenin odağındaydılar. Pek izleyicileri olmasa da orta yerde bir stand açtılar; yeni üye kaydetmeye çalıştılar; kongre boyunca kendilerliyle ilgili etkinlikleri duyurdular; kendileri sosyal etkinlikler düzenlediler. Onların tarih içindeki seyri ve geleceği, bir bakıma psikiyatrinin geleceğini haber veriyor gibi: Bir yanda bireysel özgürlüklere doğru açılım ama bir yanda özgürlük ve psikopatoloji arasındaki sınırların silikleşmesi...

"Misafir işçi"den "Almancı"ya

TANIL BORA

HELGA RİTTERSBERGER-TILIÇ
VOM GASTARBEITER ZUM DEUTSCHLER
VERLAG FÜR BERLİN-BRANDENBURG, POTSDAM 1998, 344 SAYFA

Türkiye'den Avrupa'ya -"esas kitle" itibarıyla Almanya'ya- göçmen gidenlerin, hem kendileri hem de Türkiye'deki yerleşik anlayış açısından öncelikle ve esas olarak "Türk" sayılmakla beraber, gündelik hayatları, hal ve davranışları, ilgi yönelimleri vb. bakımından hususiyetleri olan özgül bir topluluk oluşturdukları varsayımı, *Toplum ve Bilim*'in bu sayısındaki yazıların eksenini oluşturuyor. Göçmenler ("gurbetçilerimiz") anayurtlarına, Türkiye'ye döndüklerinde, bu özgüllüğün veya farklılığın belirginleştiğini görürüz. Yabancılayıcı "Almancı" nitelemesi, sözkonusu özgüllüğü, farklılığı ele verir. ODTÜ Sosyoloji Bölümü öğretim üyelerinden Helga Rittersberger-Tılıç'ın "Misafir İşçiden Almancıya" başlıklı incelemesi, Almancıların bu özgül sosyo-ekonomik konumunu tanımlamaya yönelik ciddi bir çalışma. Tokat'ın Niksar ilçesinde kapsamlı ve uzun bir süreye (yaklaşık 8 yıl) yayılan gözlemlerin yanısıra (186 kişiye) uygulanan bir ankete ve (14 kişiyle) derinlemesine mülakatlara dayanan çalışma, bir Almancı topluluğunun kendi ülkesinde yeniden-entegrasyon süreciyle başetme tecrübesini, bu insanların kimliklerini nasıl kurduklarını, bu özgül kimlik kurma sürecindeki iç dayanışmayı irdeliyor. "Almancı" olarak muhatap oldukları marjinalizasyonun ve yabancılamanın, "Alevi" olarak karşılaştıkları dinî-kültürel yabancılamayla nasıl 'reaksiyona girdiğini' sorguluyor. Bu sorular, Almancıların yeniden-entegrasyonu tecrübesinin yerleşik-yerli topluluklarca nasıl yaşandığına, anlamlandırıldığına dair bir bakışla da kuşatılıyor.

Helga Rittersberger-Tılıç çalışmasının teorik kısmında, Türkiye'den Almanya'ya emekgücü göçünün -ve geri dönüşün- toplumsal-siyasal koşullarıyla ilgili toparlayıcı bir çerçeve çizerken, "göç" ve "göçmenlik" teorilerinin bir dökümünü ve tartışmasını yapıyor. Yazar çalışmasında, göçmenlik konumunu "yabancı" (kendileri açısından yabancı ve kendilerinin de yabancı olarak algılandığı) bir ortamda cemaat ve kimlik oluşturma pratiğinin belirlediği varsayımıyla işe girişiyor ve bunu yaparken özellikle Bourdieu'nün *habitus* kavramından yararlanıyor. Ardından, çalışmasının içeriği ve 'nesnesi' açısından önem taşıyan, Aleviliğin tarihsel ve dinî-kültürel oluşum hikâyesini aktarıyor. Teorik kısmın sonundaysa, yerleşik/egemen literatürde göç deneyiminin etkileri incelenirken revaç gören "kadının özgürleşmesi" sorunsalına değiniyor. Yazar burada ağırlıkla, Alman ve/veya Batılı literatürün, göçmen Türk kadınını, eve hapsolmuş tamamen edilgin bir mahlûk sayan ve bu durumun tartışmasız belirtisi olarak da başörtüsüne işaret eden kalıplarını sorguluyor.

Kitabın 2. ve 3. kısımları, uygulanan anket ve yapılan mülakatların değerlendirilmesine ayrılmış. 2. Kısımda, geri-göçün sosyo-ekonomik mekânı olarak Niksar hakkında ve incelenen Almanca topluluğunun göçmenlik hikâyesiyle ilgili verilen bilgilerin ardından, bu insanların gündelik, toplumsal, siyasal alışkanlıkları ve davranışlarıyla ilgili anketlerin verileri aktarılıyor. Verilen cevapların Aleviler (131 kişi) ve Sünniler (53 kişi) arasında, yaş grupları

arasında ve kadınlarla erkekler arasındaki farklılaşması -ya da anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı durumlar- bu verilerden izlenebiliyor. Derinlemesine mülakatlarda ise Almancı-göçmenler üç kategoriye ayrılmış: "Gönülsüz dönenler", "dönüşte mutsuz olanlar" ve "yurda döndüğünden memnun olanlar". Burada en büyük grubun "dönüşte mutsuz olanlar" oluşu dikkat çekiyor. Almancılar hakkındaki önyargılardan ve kalıp değerlendirmelerden rahatsızlıklarını yüksek bir hassasiyetle ifade eden bu gruptakilerden biri, hem Almanya'da hem Türkiye'de yabancı ve dışlanan konumda olduklarını dillendiriyor.

3. Kısmın sonunda yer alan "Son Bölüm"de, Helga Rittersberger-Tılıç, elde ettiği verilerden ve yaptığı gözlemlerden bazı sonuçlar çıkarmaya girişmiş. Bu sonuçlardan kabaca şu genellemeler çıkıyor: Geri-göçenlerin yani Almancıların maddî durumu iyidir. (İlk bakışta görülen bu basit gerçeğin, Almancıların 'yerleşik-yerli Türkler' tarafından parasından istifade edilecek birileri -'yolunacak kaz'- olarak görülmesine yol açtığını kestirebiliriz.) Zaten son dönemde -özellikle 1983'te Almanya'nın geri dönüşü teşvik etmeye başlamasından sonra- dönenlerin çoğu, emekliler ya da çalışmadan geçinebilecek durumda olanlardır. Almancılar geri dönmeden önce Türkiye'ye fazla miktarda para yollamamışlardır; bunun bir nedeni yakın akrabalarının çoğunun zaten yanlarında olması ise, belki daha önemli olan diğer neden, Almanya'da tüketim alışkanlıklarının -tüketimciliğe doğru- değişmiş olmasıdır. Genellikle -bir dairesinde oturdukları- üç veya dört katlı bir ev sahibi olmuş ve kendi dairelerini Türk küçük şehir ortalamasının üzerinde bir konforla donatmışlardır. Geri-göçenler, genellikle akraba ve çoğunlukla keza Almancılardan oluşan yakın komşu muhiti dışında güçlü toplumsal ilişkiler kurmamakta, kendi içlerine kapalı kalmaktadır. Özellikle Almancı kadınların "kabul günleri" gibi kadın buluşmalarına -başka bir deyişle 'kadın kamusallığına'- girmeleri bir hayli zor olmakta, zira Almancı kadınlar taşra şehri kadın 'meclislerince' (başka nedenlerin yanısıra köylü kökenli oldukları, Almanya'da işçilik yaptıkları ya da duruma göre Alevi oldukları için) düşük statülü bulunmakta ve kabul görmemektedir. Ayrışan ve içe kapanan Almancılar, kendi aralarında kısmen köy hayatını andıran, iç sınırların kalktığı veya hayli önemsizleştiği bir cemaat hayatı yaşamaktadır. Toplumsal cinsiyet ayrımları da buna koşut olarak azalabilmektedir. Almancılar, "Almancı" nitelemesini, aşağılayıcı, küçültücü bulmaktadırlar; zira bu kimlik, Türk olmamayı, "Almanlaş(tırıl)mış" bir Türk olmayı, ahlâkî ve töresel açıdan bozulmuş olmayı belirtmektedir. Niksar'da incelenen topluluk örneğinde, şehirde yerleşik Sünni nüfusun gözünde, Alevi dağ köylerinden Almanya'ya gidip çalıştıktan sonra dönüp şehre yerleşen göçmenler, "cebi görmüş Alevi köylüler"den başka bir şey değildir. Alevilerin dinî inançlarında ve eğilimlerinde de belirgin bir değişiklik olmadığı gözlenmektedir; belki tek değişiklik, maddî durumlarındaki iyileşmeye bağlı olarak, daha fazla dinî bağışta vs. bulunmalarıdır.

Helga Rittersberger-Tılıç, özellikle yaptığı mülakatlara dayanarak, ilişki kurduğu Almancı topluluğu içinde "iki kültürlü" olarak tanımlanabilecek birisine rastlamadığını belirtiyor. Konuştuğu kişiler, iki dünya arasında mahpusturlar ve yoksunluk hissetmelerine yol açan referans noktası, o sırada uzağında oldukları, artık yaşamadıkları 'öbür' yer olmaktadır - Almanya'da yaşarlarken Türkiye, Türkiye'de yaşarlarken Almanya. Yeniden-entegrasyon sorununu -en azından Türkçelerinin yetersizliği nedeniyle- ağır yaşayan genç kuşak Almancılarda, bu boşlukta kalma hali daha belirgindir. Ailenin gerek göç gerek

geri-göç sırasında geçici olarak da olsa bölünmesi, çocukların geleceğine ilişkin kaygılar, hem "orada" hem "burada" dışlanmaya ve küçümsemeye muhatap olmak, Almancıların çoğunda endişe, memnuniyetsizlik ve belirsizlik duygularının süreklilik kazanmasına yol açmış görünmektedir. Nitekim bu göçmenlerin çoğu, maddî kazanç uğruna büyük duygusal-manevî kayıplara uğradığı kanaatindedir.

Gündelik/popüler dilde "gurbetçi" olarak kodlanan Avrupa'daki Türkiyeli göçmenler, Türkiye'de sosyal bilim çalışmalarının pek kaale almadığı bir alan. "Almancı" olarak kodlanan geri-göçenlerin ise adının konduğu bile söylenemez. Oysa "Almancılar", pop müzik alanından ve futbol endüstrisinden tutun, ekonomik hayata dek birçok alanda Türkiye'nin gerçekliğinin özgül bir parçası oldular. Kimi durumda farklılıkları, özgüllükleri farkedilmeksizin, entegre olarak, kimi durumda ise alttan alta horlanmak, dışlanmak veya belki gıpta edilmek suretiyle farklılıklarının ayırdına varılarak. Bu gerçeklikle, bu "cemaat"le, bu kimlikle ilgili sosyal bilimsel çalışmalar için, Helga Rittersberger-Tılıç'ın çalışmasının teşvik edici olmasını umalım.

Toplum ve Bilim

74

Bora *Türk muhafazakârlığında bazı yol izleri* Çiğdem *Muhafazâkarlık üzerine* Iren *Kemalizm ve gelenekçi-muhafazakârlık* Öğün *Peyami Safa'nın muhafazakâr yanılgısı* Simten Coşar *Ahmet Ağaoğlu - Türk liberalizminin açmazları* Özdalga *Necip Fazıl üstüne bir deneme* Uyar *Resmi ideolojinin yüzü: Ülke ve Kadro* Tezcan *Kemalizmi düşünmenin sorunları*

75

Yeğenoğlu *Emperyal özne ve feminist söylem* Irzık *Öznenin vefatı ve kadın* McLean *Gayatri Spivak'ın çalışmaları* Landry *Feminizm ve sömürgecilik* Bora *Kamusal-özel ikilemini aşmak* Erginsoy *Küreselleşme ve yerelleşen kadınlar* Suner *Yılmaz Güney'in Yol'u ve kadın imgesi* Durakbaşa *Comte'un feminist bir okuması* Günal *Irigaray ve feminizmde özselcilik*

76

Özlem *Doğa bilimleri-sosyal bilimler ayrımı üstüne* Ekşigil *Antropolojinin geleceği* Karaömerlioğlu *Köy Enstitüleri üstüne* Şenol *Cumhuriyet Ankara'sında eğlence mekânları* Aktar *İstanbul'da meslekler ve iktisadiyat 1868-1938* Akkaya *19. yüzyıl sonunda Çukurova'da emek* Şimşek *Kan davası ve düello* Özcan *İstanbul'da siyasal parti tercihleri* Belek ve Köksal *Sağlığın ekonomik belirleyicileri* Aygül *Neoliberalizm ve yönetişim* Çınar *Tezcan'a yanıt: Bir siyaset grameri olarak Kemalizm*

77

Ekinci *Türkiye ekonomisinde büyüme ve kriz dinamikleri* Şenses *Kriz, dış yardım ve neoliberal politikalar* Köse ve Yeldan *Dışa açılım sürecinin dinamikleri* Tonak *Yabancı sermaye ve çok taraflı yatırım anlaşması* Arslan *Kriz, sendikalar ve korporatizm* Boratav vd. *KİT'ler ve özelleştirme* Köse ve Öncü *"Anadolu kaplanları": Neyin eşiği?* Mendeş *Türkiye'de esnek otomasyon pratiğinin etkileri* Göker *Ulusal bilim ve teknoloji politikası üstüne* Aydın *Ekşigil'in yazısı vesilesiyle Türkiye'de antropoloji*

78

Laçiner *THKP-C: Bir mecranın başlangıcı* Erdoğan *Türk solunda popülizm: Ecevit ve Dev-Yol* Oktay *Türk solu ve kültür* Aydın *MDD ve Türk solunda özgücülük* Çulhaoğlu *Şevket Süreyya Aydemir* Ünsal *Hikmet Kıvılcımlı* Özman *Mehmet Ali Aybar* Gökmen *Esat Adil ve TSP* Karakışla *1908 Grevleri* Dursun *İşçi sınıfının medyada temsili* Çetik *Mete Tunçay'ın çalışmaları üstüne* Ağduk-Gevrek Yurt ve Dünya Ekşigil *Aydın'a yanıt*

79

Johnson *Güzellik, tat ve tüketimcilik* Artun *Sanat tarihleri ve sanatın çağdaşlaşması* Baydar Nalbantoğlu *Öteki mimarlıklar* Armaner *Sanatçı / Sanat yapıtı ilişkisi* Yasa Yaman *1950'lerde Türkiye'nin sanatsal ortamı* Ergur *Sanal gerçekliğin ideolojik bağlamı* Yetkin - Serçe *İzmir Borsası ve Millî İktisat* Durakbaşa *Bir sempozyum: "Sınırda yaşamak..."* Günal *"Bilanço 1923-1998" Kongresi*

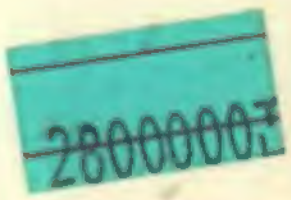
80

Suner *Doğu Asya haritaları* Dirlik *Tarihsel perspektiften Çin Kültür Devrimi* Abbas *Hong Kong: Göç ve gözden yitiş* Heryanto *Yeni Düzen Endonezyası'nda güç ilişkileri* ARENA / Yuvarlak Masa *Doğu Asya ve ekonomik kriz* Göle *"Batı-dışı modernlik" kavramı üzerine* Akgündüz *Osmanlı İmparatorluğu ve dış göçler, 1783-1922* Özkırımlı *Milliyetçilik antolojilerinden seçmeler*

81

Baker *Ulusal edebiyat nedir?* Akyıldız - Karacasu *Türk hümanizmi ve edebî kanonun oluşumu* Köksal Devlet Ana *ve* Osmancık: *İki kuruluş anlatısı* Oğuzertem *Taklit aşklardan taklit romanlara* Parla *Peride Celâl'in* Kurtlar'*ında gizli ve açık metinler* Velioğlu *Muhafazakâr dekadans:* Ağır Roman Yalçınkaya *Yazarın uzun süren vedası* Uysal-Elkatip *"Modernleşen" Türk edebiyatına bir bakış* Göker *Örtünme pratiği ve din alanı*

ISSN 1300-9354



Birikim Yayınları